902.4(с1)
С34.

Сибирская
живая
старина.
Вып. 1-4
1923-1925.

902.7(с1857)
С34

ВОСТ. СИБ. ОТД. РУССКОГО ГЕОГР. О-ВА.

СИБИРСКАЯ ЖИВАЯ СТАРИНА

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ
СБОРНИК

I

ИРКУТСК
1923

902.7 (С185)
С34
[39]

ВОСТ.-СИБ ОТД РУССКОГО ГЕОГР. О-ВА

Т. Г. Б.
Инв № 40822

СИБИРСКАЯ ЖИВАЯ СТАРИНА

№ 57085

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Иркутская областная
библиотека
им. И. И. Молчанова-
Сибирского

ИРКУТСК
1923

От редакции.

Работа по изучению народного быта не прерывалась даже в наиболее критические моменты переживаемого нами времени, но тяжелые условия, в которых находилось в последние годы дело издательства, очень затрудняли печатание исследований. Отсутствие возможности печатать свои работы мешает исследователям развивать свою деятельность: многие не решаются затрачивать время и силы, не имея надежды опубликовать результаты своих трудов. Те, кто продолжает все же вести свою работу, не имея сведений о том, что делают другие исследователи, чувствуют себя до некоторой степени одиночками, и это создает настроение, понижающее их энергию. Лишь недавно положение настолько изменилось к лучшему, что начали выходить научные журналы и сборники. Перед возобновляемыми и вновь возникающими периодическими изданиями стоит большая задача: необходимо печатать новые работы и материалы, нужно подвести итоги тому, что было напечатано за последнее время, осветить деятельность научных обществ и учреждений, наконец, отметить те потери, которые понесла русская наука в лице тех ее представителей, которые умерли за последние годы.

Задачу эту трудно разрешить в общероссийском масштабе: гражданская война разделила страну на части, которые многие месяцы жили совершенно обособленно, и до сих пор еще не вполне возобновилось общение между работниками центра и теми, кто ведет научное исследование на окраинах России. Поэтому теперь больше, чем когда-либо, имеет смысл появление научных изданий в отдельных областях страны: в областном масштабе легче разрешить задачу, которая стоит перед научными изданиями центра.

Громадная территория Сибири дольше, чем какая-либо другая часть России, была разделена гражданской войною на отдельные участки, и подведение итогов исследовательской работы здесь особенно затруднительно. В настоящее время сделать это с достаточной полнотой еще невозможно, однако, необходимо теперь же начать работу в этом направлении.

II

Сборник «Сибирская Живая Старина», выпускаемый Восточно Сибирским Отделом Русского Географического Общества, содержит статьи и материалы по этнографии Сибири. Следуя традициям «Живой Старины», редакция отводит первое место работам по изучению современного населения, хотя считает желательным помещение и исследований, посвященных прошлому народов России и статьи по общим вопросам этнографии.

Редакция считает очень желательным привлечение к участию в сборнике исследователей, живущих в разных пунктах Сибири и надеется, что со временем удастся этого достигнуть.

Очень важной задачей редакция считает учет исследовательской работы, которая была проведена за последнее время и ведется сейчас в разных пунктах Сибири. В этом отношении приходится, однако, ограничиться лишь сообщениями далеко не полными и до некоторой степени случайными. Тяжелые материальные затруднения, которые приходится преодолевать при издании сборника, не позволяют сказать с уверенностью, удастся ли превратить его в постоянный этнографический журнал. Но Восточно-Сибирский Отдел сделает все от него зависящее, чтобы достигнуть этой цели.

Для того, чтобы осуществить издание, пришлось прибегнуть к сбору об'явлений. Лишь благодаря поддержке учреждений, предоставивших эти об'явления, а также благодаря помощи Бурдальревкома и некоторых других учреждений сборник увидел свет. Всем этим учреждениям, а также А. Н. Топорнину, Д. А. Болдыреву-Казарину, А. Н. Губанову и П. Г. Плеханову, оказавшим содействие изданию, Вост. Сиб. Отд. Рус. Геогр Общ. выражает свою благодарность.

В состав редакци «Сибирской Живой Старины» вошли М. К. Азадовский, Г. С. Виноградов и М. В. Муратов.

Этнография и современность.

Как и в других научных дисциплинах, в этнографии время от времени должен совершаться пересмотр и задач, и об'ема, и—в особенности—методов работы.

Четверть века назад покойный В. И. Ламанский восставал против чрезмерного увлечения этнографов и фольклористов «нанизыванием разных *пережитков*, отыскиванием всех явных и незримых следов и остатков *матриархата*, придумыванием разных натяжек в пользу *трансформизма* и более или менее остроумно предполагаемых *эволюций*»[1]). Он находит, что задача народоведения состоит в изучении и определении места, характера и значения каждой расы, каждого племени, каждой народности *во всем их местном разнообразии*, как в прошлом так и *в настоящем* [2]).

Близки к таким утверждениям Е. В. Аничков[3]), В. В. Богданов[4]) и другие этнографы и фольклористы. Ту же точку зрения разделяет Всероссийская Конференция Научных Обществ по изучению местного края 1921 г. Не замалчивая нужды «в первую голову собрать исчезающий материал уходящего прошлого», так как «в нем хранятся традиции и переживания древнейших моментов культурной истории населения края»[5]), Конференция настаивает на необходимости „изучать процессы проникновения в народную жизнь городской культуры..., влияние войны и революции на быт населения“[6]). Общественное значение фольклора, как отражения нашей современности, еще не вполне осознано. «Почти исключительный интерес к „архео-

---

[1]) Живая Старина, 1894, I, стр. 31. Подчеркнуто везде автором.
[2]) Там же, стр. 32. Подчеркнуто мною.
[3]) «Язычество и древняя Русь» Спб. 1914, стр. 286—289.
[4]) Этногр. Обозр., 1914, № 1—2, стр. 213—216.
[5]) Дневник Всеросс. Конфер. 1921, № 2, стр. 24.
[6]) Там же, стр. 24.

логической" стороне устной поэзии, господствовавший в науке до последнего времени, затемняя ценность ее, как живого голоса крестьянства о самом себе в наши дни. Между тем, если бы систематически и в большем масштабе произведена была работа по собиранию народных песен, частушек, легенд,—будущие историки революции больше (бы) знали, имели бы больший материал о сменявшихся настроениях масс в том или другом крае»[1]).

Народ надлежит изучать и в мирном, сравнительно покойном состоянии (это до сих пор и делалось) и в эпохи бурные и критические. Наша обычная жизнь состоит из поступков почти вполне автоматичных, из привычек и условностей, которые толстой корой облегают наше свободное существо. Но в моменты кризисов или в моменты, когда мы затронуты каким-нибудь глубоким чувством, мы как-будто пробиваемся через эту кору, и тогда наше свободное существо проявляется без задержек и цельно. Это же можно сказать о любой группе людей—о племени, о народе. При выяснении основной сущности, основного характера, «духа» того или иного народа нужно принимать во внимание именно эти моменты кризисов и нарушения течения обычной жизни, нужно возможно полнее использовать эти моменты, которые ценны также и в других отношениях; они дают возможность ближе подойти к решению вопросов, которые в условиях устойчивой жизни не вполне поддаются разрешению.

Этнографы и фольклористы стоят перед вопросами о возникновении, процессах изменения, развития и умирания различных явлений народной жизни — в ее укладе, в семейно-социальных отношениях, в проявлениях умственной деятельности, в области искусства.

Какие пути ведут к пониманию этих процессов?—Или интуитивное постижение, какое дается художникам первой величины, или непосредственные наблюдения фактов и явлений, относящихся к интересующим нас вопросам.

Первый путь доступен только людям исключительных дарований; поэтому говорить о нем здесь нет надобности. Другой путь—путь непосредственного наблюдения и изучения фактов, иначе говоря, научный путь, характеризующийся тем, что он дает надлежащие результаты в руках всякого человека, одаренного средними, присущими большинству людей, способностями.

Является, однако, вопрос, доступны ли непосредственному наблюдению история и эволюция этнографических явлений, их

---

[1]) Там же, № 4, стр. 56.

возникновение и изменения, развитие и умирание. Можем ли мы, оттолкнувшиеся от берега прошлого, делать наблюдения «на том», оставленном берегу?

Когда-то там создавался язык, создавались песни, сказания, творились легенды, сказки. Как мы можем проникнуть в условия, вызвавшие их к жизни, понять первоначальную их форму?

Если взять, что создано „на памяти истории", и то уже многое для нас потеряно, от многого и следов не осталось. Смутная эпоха родила легенды, которые нам сообщают историки; она оставила песни, которые мы знаем в самых ранних записях; она обогатила народный словарь и т. д. и т. д. Следующее столетие, как увидим, тоже дало и легенды и песни, отразилось на языке и пр.

Часть этих песен, легенд, сказаний были зафиксированы тогда же. От Смутной эпохи сохранились, напр., песнь о Ксении Годуновой и некоторые другие, записанные вскоре после того, как они были сложены, для Ричарда Джемса в 1619 г.; большая часть известна нам в позднейших записях, значит—в позднейших редакциях.

От Петровских времен в канцелярских бумагах Преображенского приказа сохранились сказания и легенды, представляющие, по Ключевскому, «редкий вид народного творчества, пропущенного сквозь фильтр тайной полиции». Канцелярские бумаги дают возможность видеть возникновение и развитие этих легенд и сказаний.

От Пугачевского бунта тоже сохранилось немало легенд и преданий; правда, они почти угасли во многих местах России, но, как свидетельствует Короленко[1]), чрезвычайно живо сохранились на Урале, по крайней мере, в старшем казачьем поколении. Еще больше осталось легенд, сказаний и песен о Разине.

Анализ некоторых записей, остроумные домыслы и т. д.—все это необходимые и важные средства для решения интересующих этнографа и фольклориста вопросов, но средства недостаточные.

Чтобы понять психологию, вызвавшую эти произведения, условия, давшие им жизнь, определившие процессы развития, причины живучести и сохранности или причины разложения, необходимо непосредственно прослеживать эти процессы, непосредственно присутствовать при всех этих явлениях.

Значит ли это, что нам необходимо возвратиться на «тот берег»? Это невозможно. Но под всеми географическими долготами и любыми широтами оба берега и самой широкой

---

[1]) Пугачевская легенда на Урале. «Голос Минувшего», 1922, № 2.

реки мало отличаются друг от друга: почти всегда та же почва, тот же климат, те же растения... И люди всегда—только люди, с их желаниями, с их формами мышления, способами отзываться на совершающееся вокруг...

Если приведенные здесь примеры прошлого роднят его с переживаемым моментом, если в переживаемый момент слагаются песни, создаются легенды, меняется народная лексика, впитывает новые элементы народный быт и т. д. и т. д, то мы вправе думать, что присутствуем при вполне сходных явлениях, изживавшихся народом в отдаленном и недалеком прошлом, следы которого обнаруживают историки.

Наиболее чувствительным реактивом для установления наличия отражения в быте и укладе народной жизни текущего момента, событий дня, надо признать народный язык, затем —словесное народное творчество.

Что касается языка, то новшества сюда притекают положительно отовсюду: их дает город, газета, революция, война. солдатчина. Только в последнее время стали к нам доходить сообщения об этнографической работе за рубежом за последние семь-восемь лет. Из этих сообщений мы узнаем, между прочим, что немецкие фольклористы за годы войны опубликовали целый ряд работ, посвященных, например, языку солдат[1]).

Сколько известно, мы в этом отношении почти ничего не сделали, а между тем последняя война, несомненно, внесла не мало новых слов и оборотов в наш деревенский словарный обиход. Достаточно напомнить: «в два шшота», «почем зря», «антралитет» (нейтралитет), «ираплан» или «вертиплан». Рассказывают (в Худоелани Тулунского уезда), что в 1916 или 1917 г. из Нижнеудинской тюрьмы бежал арестант. Закрепив за верх пáлей клюку (кочергу) и поднявшись по ней, он перепрыгнул— и ушел, оставив записку: «улетел на вертиплане».

В последующие годы, революционные, давшие богатейший материал, немного нашлось внимательных наблюдателей; стремление зафиксировать „новости" в языке мы встречаем в статьях *П. Киселева*—„Революция и язык[2]), *А. Баранникова* —„Из наб-

---

[1]) См. Систематический обзор научной литературы Германии за 1914—1921, т. I, Берлин, 1922. стр. 190. В отделе Volkskunde, м. пр., указаны:

Mausser — Deutsche Soldatensprache. Strassburg, 1917.

Bergmann — Wie der Feldgraue spricht. Scherz und Ernst in der neuesten Soldatensprache. Giessen, 1916.

Imme — Die deutsche Soldatensprache der Gegenwart und ihr Humor Dortmund, 1917, и др.

[2]) «Вестник Жизни» 1919, № 6—7, стр. 33—43.

людений над развитием русского языка в последние годы"[1]), *А. Г. Горнфельда*—„Новые словечки и старые слова" (П., 1922), *С. И. Карцевского*—„Язык, война и революция" [2]), *П. Черных*—„О новых словах"[3]).

В области языка наблюдаются различные явления: включение в обиход новых, доселе неизвестных, пришлых слов и выражений (комячейка, продналог, трáхтур); создание новых слов («слова новотворки») и комбинации их (растатура—неразбериха); наделение новым содержанием старых слов (орден—ордер; спекулянт или пискулянт,—меняющий вещи на продукты); заимствование и перестройка некоторых слов согласно народной этимологии и попытки осмысления непонятных новых слов; например: перевёрт — переворот; разделюция — ссора, разговор, вызывающий раскол. Можно привести много очень интересных лексических фактов, весьма выразительных и часто богатых народным юмором.

В окрестностях села Илй[4]) на годах поселился пчеловод. Пчеловод—понятие и слово непривычные; гораздо знакомее, ближе слово мёд, и во всех окрестных заимках и деревнях надо спрашивать: „где живет *медовщык*?"...

Помидоры в нашей деревне—дело очень новое, самых последних годов. Молодежь с этим словом справляется хорошо, а старухи принуждены заменить его созвучным словом:

—*Митродóры*... как ли их... на окошке булàнят [5]).

В Тулунском районе среди крестьян около десяти лет назад привилось слово *приютка*, обозначающее один из сортов пшеницы. История этого слова такая. Родоначальница „приютки" —канадская пшеница Prélude. Тулунская опытная станция это название руссифицировала, получилась пшеница *прелюдка*[6]). С распространением прелюдки среди населения ничего не говорящее название было осмыслено, получилась пшеница „приютка". Появившееся здесь впервые в 1905 г., до лета 1917 года было в употреблении слово *бюрикрàды*. Помимо некоторого созвучия со словом „бюрократы" и фонетического об'яснения этой формы, допустима также мысль о стремлении осмыслить ее в сторону слов: „бери" и „кради".

---

[1]) Ученые Записки Самарского Универс., в. 2, 1919.

[2]) Соврем. Записки, т. X, Париж, 1922, и отдельно: Берлин, 1923.

[3]) „Этнографический Бюллетень" Сост.-Спб. Отд. Р. Г. О., Иркутск, 1923, № 3.

[4]) Тулунского (бывшего Нижнеудинского) уезда. Все приводимые в этой статье примеры, не оговоренные особо, записаны в разных местах названного уезда.

[5]) Буланят—начинают желтеть, делаться булàными.

[6]) В. Е. Писарев—Тулунское опытное поле, в I, стр. 286. Иркутск, 1916.

Теперь больше, чем когда-либо, приходится иметь дело с теми языковыми явлениями и их словесными знаками, которые в повседневной жизни имеют, может быть, и временный, но все же большой интерес.

Например, свекровь жалуется своей замужней дочери, что невестка *антирусит* мужа против его родителей; в разговорах речь идет о старом и новом *прижыме* (режим); говорят о тревогах, связанных с преследованием *белой колячейки* (белая банда); отец жалуется, что́ про его дочь *програму дёрнули*, т. е. пустили слух; выражают недовольство дороговизной *лахматуры* (ср. лахмотья) или *махнатуры* (ср. мохнатый). Стремление к осмыслению нового слова „мануфактура" в этом примере будет очевиднее, если вспомнить старинное выражение: „маладуху-та *абмахначивать* (т. е. одевать) нада памаленьку".

Участников переписи в некоторых местах зовут *писатели народу*.

Бестоварье 1920 и 1921 г. вызвало появление новых горьких шуток или воскресило в памяти старые. Мануфактуры нет, полотенце не в каждой избе:

Мать утерлась подоло́м,
отец—рукавом,
а я та̀к стою—сохну...

Население обносилось, пришлось одеваться во что попало

Шшо́голь моды не терят,
в чем попало шшыгалят...

Однако на ряду с этим песня поет:

Я милава знаю по паходки,
он носит брюки *галифе́*...

Приведенные здесь примеры—только незначительная часть того „нового" в языке, что должно привлечь внимание специалистов по народному быту.

Прослеживая появление и судьбу новых слов и изменений в народной речи, мы получаем доступ к пониманию старого: процессы образования и развития слов, уже привычных нам, вошедших в обиход давным давно, испытали, в общем, ту же судьбу. Теперь судьба слов делается более ясною, понятною. Наблюдения в этой области имеют еще и другое значение: они ценны для исследования вопросов о том, как на психике деревенского населения отражаются события последних лет. Поэтому интересующий нас материал является ценным источником как

для этнографа вообще, так и специально для исследователя народной психологии, как это отмечает проф. Н. Каринский[1]).

В области *народной песни* всякие изменения в жизни находят довольно быстро свое отражение. Религиозные потребности людей, порвавших с церковью, как известно, вызвали к жизни песенное творчество религиозного характера (песни людей божиих, псалмы и стихи духоборцев). Эти песни, созданные, можно сказать, на наших глазах, по своей архитектонике, по своим поэтическим приемам и пр. весьма близки к старинным народным „светским" песням и потому приближают нас к пониманию народного песнотворчества в прошлом. На наших глазах слагается так наз. историческая песня. Так, в 1915 году *П. Е. Опчуков* со слов крестьянина, профессионала-певца, записал на Ветлуге песню, отразившую первомартовское событие 1881 г.[2]).

На песенный репертуар нашей деревни всегда оказывали влияние лубочные издания—песенники (Сытина, Коноваловой и др.), картины с текстом народных песен. Таким путем проникло в народ, как показывает исследование А. Якуб[3]), не мало песен, романсов.

До сих пор не обращено достаточного внимания на *граммофон*. Было бы очень важно обследовать роль граммофонных пластинок в деле увеличения и изменения народного песенного репертуара, на изменения, происшедшие в исполнении полученных этим путем песен и т. д.

Едва ли не каждая война давала какую-нибудь „новйнку" в репертуар деревенских певцов. Всем еще памятны „На сопках Маньчжурии", „Умер бедняга"... Солдатская песня в большом количестве шла в деревню и распевалась мужчинами и женщинами на мирных праздничных гулянках. И на этот вид фольклора зарубежные этнографы тоже обратили большее внимание, чем мы у себя[4]).

Едва ли какой-нибудь другой вид устно народного творчества так чутко отзывается „на всякий звук" жизни, как песня сравнительно новой формации—частушка, распеваемая даже в пределах одного (Тулунского) уезда на восемь мотивов.

---

[1]) Заметка о собирании особенностей языка, проникших в деревню в революционное время. «Известия» Вятского научно-исследовательского Института Краеведения, 1922, № 1, стр. 45—46.

[2]) Живая Старина, 1916, IV, стр. 327—328.

[3]) Современные народные песенники «Известия» Отделения русского яз. и словесн. Авад. Наук, т. XIX, кн. 1.

[4]) В «Систематическом обзоре» указаны, напр.:

Wehrhan—Gloria Victoria. Volkspoesie an Militärzügen. Leipzig, 1915.

Klabund—Das deutsche Soldatenlied, wie es heute gesungen wird. München, 1916.

Meier—Das deutsche Soldatenlied im Felde. Strassburg, 1916. и др.

Разно можно относиться к частушке (частушка—„рубленая проза“ и пр и пр.), но как с фактом, с нею приходится иметь дело, считаться: она живет десятки лет, видоизменяется, и признаков ее вымирания мы не замечаем.

Не говоря о сборниках частушек, опубликованных в́ довоенное время и в начале войны, можно указать некоторые записи, относящиеся к революционным годам. „Народные революционные частушки“ *Меньшевика Ивана* напечатаны в Петрограде в 1917 году. Несколько позднее стала печататься частушка в общих периодических изданиях; назовем „Современные частушки“, опубликованные *Д. Семеновским*[1]). В журнале „Красная Новь“ за июль—август 1921 г. помещались частушки. Печаталась современная частушка и в Иркутской газете „Власть Труда“ в 1922 году (записи С. Ос—ина). Едва-ли не самый большой сборник, вышедший за последние годы, это—«Частушки Переславль-Залесского уезда» *М. П. Смирнова* (М. 1922; содержит 802 №№). В предисловии к этому сборнику проф. *А. А. Ярилов* констатирует, что «наименее затронутые частушками темы относятся к наиболее близкому по времени, только что пережитому, тяжело отразившемуся на деревне периоду гражданской войны и революции Ни одной частушки, которая отметила бы новые земельные условия, исчезновение помещика, прирезку земель, новое землеустройство. То же следует сказать и в отношении тех новых установившихся между деревней и городом взаимоотношений, которых не знала дореволюционная эпоха» (стр. 3).

Не делая каких бы то ни было общих выводов из этого факта, автор предисловия находит возможным об‘яснить его «присущим деревне консерватизмом, медленным проникновением в «миросозерцание» деревни новых, хотя бы даже перестраивающих крестьянское хозяйство моментов» (стр. 4)

К этому об‘яснению необходимо прибавить другое. Частушка, это—отзвук на злобу дня не всего населения, во всяком случае не старшего поколения, которое на частушку смотрит пренебрежительно, а отзвук молодежи, относящейся к жизни и к переживаемым событиям легкомысленно. Не нужно забывать и того, что основные темы частушки связаны, главным образом, с любовью и флиртом. И политика отразилась в ней чаще всего только с этой стороны.

---

[1]) Красная Новь, 1921. № 1. Не все из напечатанных здесь частушек являются продуктом «народного» творчества: заметна в них и подделка под частушку. что отмечено было В. Полонским в журн. «Печать и революция» 1921, II, стр. 229.

Скрипи, пол, скрипи, пол,
скрипи. половичка,
мой миленок большевик,
а я меньшевичка. (С. Куйтун).

Или: Ах, яблочко
на тарелочке,
комиссар застрелился
из-за девочки. (Иркутск)

Еще: Афтанабиль, афтанабиль—
целая карета,
с моей милкой гуляет
член ревоенсовета. (Иркутск).

Как ни тесно связана городская и деревенская частушка с указанными темами, она отражает, хоть меньшим количеством «припевок», и другие стороны переживаемого момента. Восемь сотен «припевок», конечно, не исчерпывают репертуара целого уезда, даже если принять во внимание, что за последние годы при грохоте пушек музы должны были молчать. Можно думать, что та часть частушек, которая по каким-то причинам не попала в сборничек, отражает события последних лет. Об этом, может быть, позволительно судить, сопоставляя данные, касающиеся других мест России. Неопубликованные еще собрания частушек, записанных в последние годы в разных уголках Иркутской губернии, сколько мне известно, содержат и некоторый процент политической частушки.

Речь оратора о саботаже, спекуляции, подхвачена молодежью:

Ай, яблочко,
что за нация,
кругом саботаж,
спикуляция. (Тулун).

Речь о завоеваниях революции тоже нашла отзвук в частушке:

Все палаты и дворцы
и так далее
стали собственностью
пролетарии. (Куйтун).

Речи ораторов о том, что „кто не работает, тот не ест", подхватила и частушка:

Ах, Бох ты мой, Бох,
што ты ботаешь,
ты на небе живешь.
не работаешь. (Тулун, Иркутск).

К числу устно-народных произведений, отзывающихся на события текущей жизни, следует отнести *легенду* в широком значении этого термина. Редкое событие, которое способно всколыхнуть народную жизнь, не вызовет появления легенды. Следует вспомнить Смутную эпоху, Петровские времена, Стеньку Разина, Пугачева, творимую легенду конца прошлого столетия и начала нашего. В связи с голодом и другими бедствиями 1892 года рождаются легенды во многих местах; о распространенности их свидетельствует то внимание, которое было проявлено к их собиранию [1]).

То же самое наблюдалось и позднее. Под влиянием бедствий голодного 1912 года «творились» легенды о черной корове [2]), о быке или олене, говорящем человеческим голосом и предсказывающем всякие ужасы [3]).

Предыдущий, 1911, год дал другую легенду в целом ряде вариаций—о Толстом: Лев Толстой скрылся, а не умер [4]).

Не занимая много места примерами прошлого, укажу на появление легенд в 1921 году. По разным причинам во многих местах Тулунского уезда крестьянам в тот год не хватило хлеба до нового урожая. Было не мало случаев, когда они должны были молотить еще зеленый хлеб до Ильина дня, т. е. ранее 20 июля ст. ст. Старики не помнят такого года. Ранней весной или летом появилась такая легенда:

Ехал мужик с какого-то (переселенческого) участка на Тулунскую станцию, вез мешок хлеба. Недалеко от станции поравнялся с женщиной.

— Подвези немножко, дядюшка,—просит женщина.

— Лошадь престала,—говорит мужик.—И так тяжело: ведь, я проехал двадцать пять верст, дорога плоха.

А лошадь даже и не вспотела.

— Подвези, дядюшка, я ведь легонькая.

Нечего делать мужику:

— Садись,—говорит.

Села баба, поехали. И проехали очень немного, а лошадь так устала, так упрела.

---

[1]) Появляется даже особая «Программа для этнографического исследования народной жизни в связи с голодом и холерой»—М. А. Дикарева. Кубанский Сборник, т. III. Екатеринодар, 1894.

[2]) Нижегородский Листок 1912, № 55.

[3]) Раннее Утро 1912, № 54.

[4]) Астраханский Листок 1911, № 10; Кама 1913; Приамурье 1913, № 1928.

— Вот ты говорила, что ты легкая, а смотри ка: коня то задавила, конь то как упрел, идти не может.

— Ничего—говорит баба.—Вот смотри через левое плечо.

Мужик посмотрел—и испугался: кругом лежит или павший скот или подыхающий..

— Теперь,—говорит баба,—смотри через правое плечо.

Мужик взглянул—кругом навалены снопы без колосьев..

— Ну, а теперь,—говорит баба,—смотри вверх.

Взглянул вверх мужик и увидел народ со свечами и многое множество гробов.

Тем временем они под'езжали к станции.

— Теперь—говорит,—я слезу. Смотри, обо мне никому не говори, не то задавлю.

Мужик оглянул ее и видит: вместо человеческих ног у ней коровьи копыта [1]).

Так были предсказаны падеж скота, голодуха («хлеб хоть и будет хороший, но замерзнет в колосу») и людской мор.

Зародившись где-то, легенда «расползлась», как чернильное или масленое пятно, по заимкам, деревням, селам. Летом 1922 года я дважды слышал вариант этой легенды в Иркутске.

На Верхоленской горе около дороги мужики, остановив лошадей, курят и беседуют—об урожае главным образом. Подходит старичек, просит «посадить».

Мужики промолчали, словно не заметили старичка.

Докурили, думают ехать. Старик говорит опять:

— Подвезите, мужики, до деревни!

— Садись!..

Едут тихонько, опять говорят про урожай.

— Вот посмотрите в эту сторону,—говорит старичек.

Смотрят мужики—хороший хлеб: и рожь и пшеница, и овес с гречухой.

— А теперь посмотрите в эту сторону,—говорит опять старичек.

Смотрят в ту сторону мужики—человеческими трупами усеяно все поле...

— Хороший нынче урожай, только убирать его некому будет,—сказал старичек.

---

[1]) Привожу со слов М. С. Вороновой, записавшей легенду в Тулуне.

— Ну, а теперь оглянитесь назад—говорит.

Оглянулись мужики—старичек исчез.

В это же время появляются легенды о светоконце, о нарождении от нечистой девки антихриста и др. Любопытно сопоставить их, когда они будут собраны в достаточном количестве, с теми легендами и сказаниями, которые возникли в Петровскую эпоху, как ответ на явления текущей жизни: перемену календаря, снятие церковных колоколов и т. д. [1]). Изучение мотивов и процессов создания живой, „творимой" легенды позволит приблизиться к пониманию процессов образования и развития этого вида народно-поэтического творчества былых времен. Такое сопоставительное изучение зарождения произведений народного словесного творчества облегчает и работу историка, особенно в тех случаях, когда данные других источников не могут считаться надежными.

Для понимания процессов, совершавшихся в прошлом, как уже говорилось, важно попасть в условия, при которых можно видеть эти процессы происходящими перед глазами. Иногда это возможно. Народная память очень экономна. Из поразительно великого обилия образов, имен, деяний, событий, которые она запечатлела, она сохраняет только те, которые содержат в себе нечто живое, нужное для жизни, и сохраняет до тех пор, пока оно нужно. Из сохраняющихся запасов старых образов и деяний народное творчество, идя по линии наименьшего сопротивления, создает нечто новое—образ богатыря или портрет-характеристику популярного, любимого разбойника.

В тяжелые годы испытаний припоминают светлые образы минувшего. В первый год войны можно было наблюдать «тоску по сильным». В пригородном селе Коркинском, Красноярского уезда, некоторые крестьяне ждали, что «должен об'явиться богатырь»—Илья Муромец (Муромец) или кто-нибудь другой. Былины, сказания о богатырях здесь забыты, но в нужный момент некоторые подробности припоминаются. Коня богатырского видели в минусинских степях; где конь прошел, где копыто богатырского коня ступило, там трава не растет. Конь ждет, ищет богатыря. Подкова с одной ноги оторвалась. Ее можно видеть в Минусинском уезде. Сразу узнаешь ее, другой такой большой подковы нет. *Богатырь должен быть* [2]).

События последних лет порождают анекдотику, порождают различные рассказы и легенды, содержащие портреты-характе-

---

[1]) Ключевский—Курс русской истории, IV, лекция LXIX.

[2]) Записано в с. Коркино, Енисейской губернии, ст Сергея Федоровича Горева. Подробности в Красноярской газете «Отклики Сибири» 1914, № 160, ст. „Тоска по сильных".

ристики действующих в них исторических лиц, и дают возможность уловить *мотивы*, создающие анекдот, рассказ или легенду, связываемую с тем или иным «героем», уловить первоначальный *зародыш* ее, причины, заставляющие связать и ходячие образы и сюжеты с данной личностью, *способы и пути распространения* легенды и т. д. При внимательном отношении к такого рода материалам мы больше входим в соприкосновение с творческим процессом возникновения «памятников» устного творчества, присутствуем при всех или почти при всех стадиях их создания. При таком отношении мы получаем возможность выносить основанные на наблюдениях и фактах суждения о личном творчестве, создании или приурочении и использовании сюжетов, мотивов, образов и т. д. и т. д. Пройти мимо творимой устной словесности — значит упустить момент вероятной возможности ближе подойти к пониманию и разрешению вопросов народного творчества в слове.

Казалось бы, труднее всего ожидать отражения современности в таком довольно устойчивом (не только в отношении формы, но и содержания) виде устно-народного творчества, как *сказка*. Однако, внимательное выслеживание всего, что создает народ под влиянием тех или иных событий или обстоятельств, показывает, с какой чуткостью душа народная отзывается на все, что так или иначе ее касается, и едва ли есть область народного творчества, где бы не было отзвуков ее на совершающееся вокруг. Сказка, оказывается, не является исключением.

Если молодежь, реагируя на окружающее и переживаемые события, ответила главным образом песенкой-частушкой, то поколение взрослое, поколение, в котором еще живы традиции старины, вот еще на нашей памяти могло ответить созданием сказки. Поэтическая фантазия этого поколения революцию 1905 года облекла в образ Крамолы [1]).

Это — редкий пример. Но он достаточен для подтверждения нашей мысли: и сказка *может* отразить современность. Если мы знаем мало записей, то не потому, что их не могло быть, а потому, что собирается очень незначительная часть материала, который необходимо было бы фиксировать.

Современность находит отражение не только в словесном творчестве народа; она сказывается на всех сторонах народной жизни: на семейном укладе, на укладе домашней жизни и на обстановке, на деревенской экономике, на предметах повседневного обихода.

---

[1]) Д. К. Зеленин — Новая народная сказка о Крамоле. Исторический Вестник 1908, I, стр. 209—213.

Как на весьма интересный пример, можно указать «молочные бунты», о которых немало сведений сообщалось в повседневной печати и журналистике первых годов нашего столетия [1]).

Значительные изменения в народной жизни этнограф наблюдал и в самые последние годы.

Бестоварье 1920 и 1921 годов уничтожило „положкù“ от кроватей, заставив перешить их на „рубахи“; оно едва ли не в конец уничтожило старинные женские одежды—„шелковьё“: они тоже пошли на перешивку; оно заставило жителей большедорожных сел, давно оставивших изготовление домотканины („своеделъщины“), учиться у старух уменью ткать и прясть... Появились во многих местах новые занятия; напр., табаководство до этого времени не было распространенным занятием, а теперь в редком доме не познакомились с техникой обработки, изготовления табаку, вырабатывается терминология...

Вспомнили способы обходиться без мыла—помощью древесной «губы», без спичек—применяя огниво и трут... Возвратились к прежним приемам «крашенья» домотканины (лиственичной корой, травами и т. д.). Вместо томских дуг с резьбой, теперь видишь дуги местного изготовления, с раскраской местных «мастеров».

Возвратились к лучине, ею стали освещаться по вечерам. С пятер, из амбаров извлекли светец, которым не пользовались впродолжении четырех, пяти десятилетий, устроили «камелёк». В связи с этим, по признанию крестьян, ухудшилось качество их „тонких“ работ („шитвó“ и др.), увеличилось число «страдающих глазами», отсюда—искание путей врачевания: привлечение полузабытых старых, в иных случаях—изобретение новых.

Повальные болезни скота (чума 1922 года), тиф последних годов—и наряду беспомощность аптек и врачей приводят к использованию оставленных и полузабытых способов самовраче вания и скотолечения, может быть—к новым „достижениям“.

Здесь мы видим, как часто стирается грань между старым и новым или, пользуясь терминологией Богораза, можно сказать, между старой этнографией и этнографией новой.

Переживания, изучением которых занимается „старая“ этнография, иной раз приобретают жгучий интерес фактов и явлений современности. Бывают, мы видим, моменты в народной жизни, когда явления, относимые этнографами к „пережива-

---

[1]) Напр. С. Шв е ц о в—«Молочные бунты» в Сибири и их причины. Русское Богатство 1902, III, отд. II, стр. 96—118.

ниям", вдруг приобретают все признаки жизненных элементов. Опахивание села, добывание деревянного огня, закапывание болезни и др. явления того же порядка,—все это в условиях, изжитых в 1920 и 1921 г.г., было единственным средством если не помочь себе, то успокоить себя, и все эти явления в этот момент перестали быть „переживаниями", они стали, по крайней мере на известный момент, „жизненными явлениями". Эту мысль надо распространить и на многие явления в народной жизни. Некоторые сектанты, до сих пор не затерявшиеся среди остальной массы населения, с их исканиями социальной правды, —не только наследие прошлого, но не в меньшей мере—явление современности. Какой-нибудь культ, напр., культ медведя, для сибирских туземцев или для русских, в жизни которых медведь не просто Ursus arctos, а нечто большее, с чем они связаны и духовной и материальной стороной быта,—этот культ не тольно переживание, но и факт текущей действительности. В одинаковой мере и народные детские игры— не столько переживания, сколько живая действительность.

Жизнь народа не пребывает неизменной; она находится в постоянном движении. Одни явления отмирают, другие рождаются, третьи, не переставая существовать, видоизменяются. Ощущение жизни как вечного течения, знание народной жизни в ее постоянной текучести,—вот при каких условиях этнограф сможет использовать наблюдения над совершающимися перед его глазами фактами и явлениями для понимания фактов и явлений, начало которых лежит в далеком прошлом Народная жизнь в своем течении впитывала прежде, как впитывает теперь, новые элементы из различных источников.

Поэт наших дней констатирует:

Древо песни бурею разбито,—
Не Триодь, а Каутский в углу...

Несколько годов назад, когда об издательском кризисе и не думалось, народ испытывал влияние лубочных изданий; это были поминанники, календари, песенники, „Царь—Соломон" (он же, по деревенски, „зерном ётка"), житийная литература и т. д. Теперь этого влияния нет. В самые последние годы в деревню пошла другая книжка, другая литература, —„Каутский". И пускалась эта литература с определенными целями и должна была она оказывать какое-то определенное влияние. Какое?—судить об этом у нас еще нет данных Если психологию народа, его запросы, вкусы можно определить по [illegible] книгам, какие составляют его любимое чтение, к каким бы результа-

Иркутская областная
Библиотека
им. Н. И. Молчанова-
Сибирского

там оно ни привело, должно захватывать *всякую* книжку, пускаемую в деревню.

То же нужно сказать о деревенской сцене. Едва ли есть деревня, которой в последние годы не коснулось влияние репертуара „представлений". Какое?—мы тоже пока не знаем. Но, несомненно, эти „представления" что то внесли: новый образ, новое слово, может быть, новую мысль .. Об этом мы судим по аналогии с другими явлениями. Беря примеры из самого недавнего прошлого, мы видим, что последняя война дала новые формы лубка—открытки, выпускавшиеся, напр., московским издательством „Сегодняшний лубок". Открытки эти, присылаемые в деревню „с фронту", на стенах избы занимали место рядом с традиционным лубком. Лубок, помимо прочего, обогащал деревенское население новыми понятиями, словами... В 1914—1915 г г. появились картины, познакомившие население мирного „тыла" с новыми орудиями войны—дирижаблями („дирижабиль"), аэропланами (см. выше: „ираплан") и т. д.

На смену лубку в наши дни явился плакат. Он, конечно, окажет какое-то влияние, но заменит ли он старый лубок, сказать трудно. Едва-ли. Самое задание плаката—остановить *на минуту* взгляд прохожего или случайного посетителя. Отсюда и внешность его—броская, даже крикливая, не располагает к продолжительному и многократному рассматриванию, и в качестве украшения на стене плакат „не идет". Лубок же обладает другими качествами, выработанными традицией, в силу того, что у него другое задание: он предназначался для продолжительного пребывания на стене (картина), для длительного использования (песенник, „Царь Соломон") и поэтому мог оказывать более заметное влияние.

Все эти лубочные издания, как и пьесы на деревенской сцене, не столько народное творчество, сколько творчество для народа. Поэтому этнограф не будет искать здесь отражений народных дум и чувств. Но поскольку это творчество для народа имеет спрос у потребителя—народа, оно способно раскрыть народные вкусы, запросы, потребности и потому заслуживает внимания этнографа.

Постоянный процесс смены культурных явлений, который придает более или менее быстрое движение жизни всякого народа, отражается и на детской игре и игрушке, иногда, может быть, более ярко. чем в быте народа. Значительная, если не большая, часть детских игр является имитацией деятельности взрослых, эпизодов семейной и общественной жизни. Эти детские игры—„карманное издание" жизни взрослых. В самом начале войны дети городов и деревень играли в „германцев",

«австрийцев», затем играли в „чехов", «белых» и „красных" еще позднее—в „белую комячейку". «Хвосты» в городах вошл в игры городских детей[1]).

Приблизительно то же самое наблюдается в играх детворы деревенской: здесь тоже „карманное издание" жизни взрослых. Сибирская деревня не является исключением, о чем свидетельствуют сообщения местных этнографов.

Жизнь идет не останавливаясь. Многие моменты из недавнего прошлого миновали, вероятно, безвозвратно, а в детских играх многие из них все таки сохраняются. Пройдет еще некоторое время, и еще больше исчезнет из того, что они впитали из нашей современности, но кой-что может сохраняться очень долго, переходя, как наследство, от одного поколения детей к другому. Действительная жизнь успеет изменить свои формы, а игры остаются еще надолго все те же. Этнографы знают не мало примеров того, как детские игры—подражания взрослым—«переживают» действительную жизнь; современные ученые эти «переживания» рассматривают, как весьма ценный материал для изучения исчезнувшего быта. Однако, применение „метода изучения переживаний", оставляя много места самым различным толкованиям и тенденциозным домыслам, вызывает много споров и разногласий. Пользуясь им, необходимо одновременно изучать все нарождающиеся явления народной жизни и их отражения в детском фольклоре, в детских играх—городских и деревенских: городские игры могут теперь же или после проникнуть в деревню, а деревенские—в город.

Впрочем, это относится не только к детским играм, к детскому фольклору, а ко всем отражениям переживаемого момента в народной жизни—в языке народа, его поэтическом творчестве, верованиях и культе, домашнем обиходе, в явлениях так называемой материальной культуры.

Что касается творчества в слове, то здесь позволительно сделать некоторые сопоставления.

Тэн, мы знаем, хотел по истории литературы уяснить психологию народа. Менее всего можно, конечно, отрицать это право за исследователем. Но если осуществление этой мысли признать возможным, то этнограф, обособляющий для изучения культуру народных масс, может на основании того, что создает деревня в области словесного творчества (это тоже—литература), пытаться уяснить психологию народных масс.

Если литература образованного „общества" в той или

---

[1]) Ю. Фаусек—Дети. Журнал «Россия» 1922, № 1. Стр. 18—19.

иной мере отражает его жизнь, то едва ли в меньшей мере это делает и народная словесность.

Люди городской культуры пишут мемуары, дневники, воспоминания. Архивы сохранят их для будущего историка. Однажды написанные, зафиксированные, они дойдут до историка в том виде, какой придан им автором—участником, очевидцем, свидетелем, современником событий, дойдут со всеми положительными сторонами и недочетами такого рода исторических документов.

Было бы странным, если бы народ проходил мимо всего что протекает или рядом с его жизнью, или параллельно, или сливается с нею. Народ имеет свои мемуары, свои дневники, свои воспоминания. В неписаной народной библиотеке, в народных архивах они занимают немало длинных «полок»... Эти дневники, мемуары, воспоминания в сравнении с написанными имеют свои достоинства и свои отрицательные стороны. Передаваемые в устном слове и сохраняемые в памяти, они всегда имеются во многих редакциях. Каждая передача предания, воспоминания и т. д. является, в сущности, новой редакцией. Таким образом, можно думать, если не устраняется, то все же сглаживается суб'ективизм, свойственный такого рода литературе. При том же пропажа одной редакции здесь не обозначает полной гибели, уничтожения памятника. Но, повторяю, народная память экономна. Когда дело дойдет до использования неписаных архивов историком, ранних редакций может не сохраниться, да и позднейшие могут оказаться бледными, с дефектами. Поэтому необходимо теперь же, по свежему следу, собирать произведения народной литературы в ранних, самых первых редакциях. В них будущий историк прочтет показания самого народа о его жизни в тот или иной момент истории.

Говоря о новых явлениях в области материальной культуры народа, с которыми будущему историку придется считаться, как с «остатками», может быть, уместно сделать замечание о *музеях войны и революции*. В том виде, в каком они теперь создаются, они мало отражают (чтобы не сказать: совсем не отражают) народную жизнь в годы войны и в революционное время. Клочки засаленных бумажек с текстами своеобразных молитв, с которыми солдат шел в бой, открытки, которые присылались „с фронту" домой, и т. д. и т. д., атрибуты старого уклада домашней жизни, воскрешенные войной и революционными событиями к жизни: чашки—«коренушки» («калгашки»), светцы, домотканина с новым «крашеньем», дуги с местной раскраской и т. д.,—все это должно занять свое место в музее войны и революции.

На „новую“ этнографию уже обращено некоторое внимание—правда, главным образом, в виде общих указаний и пожеланий[1]), но есть попытки и обнародовать материал[2]).

Собирание этнографических материалов, даваемых современностью, должно быть организовано «в спешном порядке». Мангардт, погруженный в необозримый мир народного словесного творчества, мечтал об основании наблюдательных пунктов, которые, наподобие физических или астрономических обсерваторий, могли бы собирать и сообщать местные этнографические данные по вопросам, возникающим у исследователей. Такие наблюдательные пункты уже устраиваются для целей естествознания; почему не были бы возможны станции Этнографические? О необходимости учреждения на местах фольклорных станций говорилось на Конференции научных обществ в 1921 году[3]). Но пока такие станции—лишь предмет нашего горячего желания. Самое большее, на что мы в ближайшее время в этом деле может расчитывать, это—усвоение девиза финна: „немного, постепенно, но каждый“.

Георгий Виноградов.

---

[1]) Можно указать статьи:
М. Могилянского—Устойчивость психического быта. «Литературные Записки» № 1, 1922;
Е. Титова Этнография в трудовой школе. Вестник Просвещения, Чита, 1922, кн. I.

[2]) Кроме нескольких статей, отмеченных в тексте, можно упомянуть, напр. особый отдел «Страничка быта» в журнале „Россия“, где находим, между прочим, статью Таиа—«Чрево Москвы» (№ 1, стр. 16—17). Здесь же следует назвать книги С. Федорченко—«Народ на войне». Изд Новая Москва. 1923, А. Жаров—«Красная тальянка. Избранные деревенские частушки». Изд. «Молодая Гвардия». М. 1923.

[3]) Дневник Всеросс. Конфер. № 4, стр. 56.

Духоборцы Иркутской губернии.

О существовании секты духоборцев в Иркутской губернии знают очень немногие. Даже в самом Иркутске люди, интересующиеся народной жизнью, имеют очень смутное представление о последователях одной из своеобразнейших русских сект, которые, как оказывается, уже больше чем полстолетия живут в нескольких десятках верст от губернского города. Объясняется это тем, что иркутские духоборцы представляют собою очень небольшую кучку сектантов, не имеющую связи с остальными своими единоверцами, которые до последнего времени были сосредоточены, главным образом, на Кавказе и в Канаде, куда значительная часть духоборцев, преследовавшихся правительством за их учение о необходимости обобществить имущество и за отказ от оружия, переселилась в девяностых годах прошлого века. Только односельчане да приходское духовенство и местные сельские власти время от времени сталкиваются с ними и убеждаются, что „духоморы", как насмешливо зовут их соседи, по прежнему держатся своих воззрений.

Но для исследователя изучение этой небольшой группы сектантов представляет значительный интерес: оно дает возможность проследить жизнь совсем изолированного кружка духоборцев и попытаться выяснить, в какой мере удержались у них первоначальные воззрения и обычаи, при отсутствии общения со своей средой. Вместе с тем мы имеем возможность присмотреться к редкой религиозной общине, состоящей из коренных сибиряков: как известно, в Сибири сектантство обычно не только появлялось под влиянием приезжих из России, но и развивалось преимущественно среди переселенцев, мало затрагивая старожилое население. К сожалению, однако, некоторые вопросы, возникающие при изучении иркутских духоборцев, не могут быть разрешены с достаточной точностью: источники, которые могут быть использованы при исследовании, не позволяют вполне выяснить обстоятельства, сопровождавшие возникновение изучаемой группы духоборцев.

В печати мы имеем об иркутских духоборцах лишь несколько заметок, которые содержат мало фактических данных. Большее значение могли бы иметь документы, которые должны были бы сохраниться в архивах канцелярии губернского правления в связи с теми преследованиями, каким подвергались иркутские духоборцы.

Но поиски, предпринятые в этом направлении, дали немного. В архиве иркутской духовной консистории пока удалось найти лишь два небольших дела: одно из них[1]) показывает лишь, что в 1869 г. в консистории было получено донесение священника села Коты, Иркутского уезда, о том, что крестьянин Котинского селения, Петр Сергеев отказался крестить дочь, но затем это дело было передано для производства следствия гражданским учреждениям и, повидимому, в конце концов, было направлено в окружный суд, при чем нет никаких указаний на то, что суд рассматривал это дело. Второе дело, возникшее по обвинению крестьянина Котинского селения Матвея Сергеева в том, что он вступил в брак по обрядам духоборческой секты, содержит некоторые любопытные сведения о свадебных обрядах иркутских духоборцев, но тоже в общем дает мало материала[2]). Архивы иркутского губернского правления и окружного суда находятся в таком состоянии, что в настоящее время совершенно не могут быть использованы для научной работы и трудно сказать, удастся ли когда-либо найти там материалы об иркутских духоборцах. Поэтому для того, чтобы восстановить прошлое иркутских духоборцев, приходится обратиться к воспоминаниям, сохраняющимся в их среде в настоящее время. Беседы, которые пришлось вести с иркутскими духоборцами в мае 1921 года, когда мною была предпринята поездка в село Коты и Оёк Иркутского уезда для собирания сведений о духоборцах, рукопись „Жизнь христиан—духоборцев", составленная по моей просьбе крестьянином села Коты духоборцем Елисеем Петровичем Сергеевым, на основании распросов своей матери и других местных духоборцев, наконец, рукописи воспоминаний, написанные для меня духоборцами, отказывавшимися от военной службы при старом строе, позволяют значительно дополнить те сведения, которые можно извлечь из архивных и печатных источников.

---

[1]) Архив иркутской духовн. консистории. Дело о некрещении крестьянином Котинского селения Петром Сергеевым своей дочери. Дело I стола за 1869 г., № по сдат. оп. 125.

[2]) Архив иркут. дух. консист. Дело о вступлении крестьянина Котинского селения духоборца Матвея Сергеева в брак с крестьянской дочерью Анной Щебиной по обрядам духоборческой секты. Дело I стола за 1873 г. № 167.

Особенно полезным источником является рукопись Е. П. Сергеева. Сам Е. П. Сергеев, еще довольно молодой (33 лет) крестьянин, пользуется авторитетом среди духоборцев, как наиболее развитый между ними. Он производит впечатление очень искреннего человека и, неоднократно встречаясь с ним, я мог вполне убедиться в его большой добросовестности и беспристрастном отношении к единоверцам. Рукопись его написана на 7-ми страницах писчей бумаги, почерком малограмотного человека, но дает цельный и содержательный рассказ о прошлом и настоящем иркутских духоборцев.

В настоящее время духоборцы в Иркутской губернии живут в трех селениях Иркутского уезда: Коты, Оёк и Захалы. Все источники указывают, что первоначально духоборчество появилось в с. Коты, но время возникновения здесь секты можно установить лишь приблизительно.

Свящ. Вас. Копылов, служивший в селе Котах, в 1874 г. напечатал в Иркутских Епархиальных Ведомостях статью „Котинские духоборцы", в которой сообщает некоторые сведения о возникновении секты духоборцев в Котах[1]). Но несмотря на то, что в то время появление секты духоборцев в Котах, по выражению свящ. Копылова, было „дело не очень старое", в статье нет точных указаний на время возникновения секты: как видно из текста, свящ. Копылов приехал в Коты лишь за 9 месяцев до того, как составил свою статью и получил сведения от местных жителей, которые в разговорах с ним дали указания не вполне определенные.

По словам свящ. Копылова, некогда в селе Котах жил духоборец по имени Герасим и два каких-то поселенца—тоже духоборцы. Они не оказывали влияния на местное население, пока к ним не присоединились сосланный из России поселенец Гавриил Федотов с женой Марией, также духоборкой. Тогда Герасим начал вести проповедь особенно энергично и обратил в духоборчество крестьянина села Коты Николая Щекина. Свящ. Копылов дает этому первому духоборцу, которого, повидимому, знал лично, такую характеристику: „Микула обладает удивительною памятью и даром слова. Безграмотный, он знает на память и довольно верно читает целые псалмы из псалтыря и многие главы из Евангелия"[2]).

Вскоре после обращения Николая Щекина над поселенцами духоборцами начато было формальное следствие. Гавриил Федо-

---

[1]) Ирк. Епарх. Вед. 1874 г. № 28. Свящ. В. Копылов. Котинские духоборцы.

[2]) Ирк. Епарх. Вед. 1874 г. № 28, стр. 377.

тов с женой были сосланы в Якутскую область, духоборец Герасим умер, а двое других поселенцев духоборцев выехали из с. Коты. Через несколько лет Гавриил Федотов умер в Якутске, а жена его Мария вместе с духоборцем Гилевым, бывшим в ссылке в Якутской области, решила переселиться на Амур, где была духоборческая община. По пути из Якутской области она вместе с Гилевым остановилась в Котах у сына своего Кузьмы, где и прожила 4 месяца, пережидая зиму. Тогда духоборчество вновь появилось в Котах: Николай Щекин, который во время первого следствия, по словам свящ. Копылова, не был открыт, после ухода на Амур Марии Федотовой сделался главным организатором секты в Котах, повел энергично проповедь и склонил на свою сторону жену, трех своих дочерей и пять крестьян.

Котинские духоборцы в настоящее время подтверждают не все подробности этого рассказа. Духоборец Елисей Петрович Сергеев, в упомянутой выше рукописи, на основании рассказов своей матери Екатерины Афанасьевны, дочери одного из первых обратившихся в духоборчество котинских крестьян, так говорит о возникновении духоборчества в селе Котах:

«В 1863 года проежали кавькаския духоборцы, которы были въ сылке в Якуцкой губернии за свое духоборческое учение. И получили право переселитца на амур и совершили свое путешествее въ 1863 году и по какому то важному делу троя из них остались зимовать въ селе Котах, Оекской волости. Когда они проводили зиму, то они не забыли учения. А ихний долгъ былъ проповедать учение Христа, хотя и были преследованы от месных властей и духовенства провославнах церквей. Несмотря на все ети угрозы они не унывали и от нихъ, как семе патерено, осталось учение Христа здесь. После ихного отьстуцвея на Амур крестяны с Котов и с. Оека были преследуемы за тоже учение отъ месныхъ жителей. Из них 5 человек с Котов и 1 человек с Оека, 1-ый Николай Федотович Щекин, 2-й—Афанасий Иванович Сергеев, 3-й—Михаил Андреевич Сергеев, 4 й—Петр Андреевич Сергеев, Кузма Федотович Гаврилов, съ Оеку Алексей Агеев»[1])

В разговоре со мною Е. А. Сергеева добавила, что одна женщина еще раньше обратилась в их селе в духоборчество,

---

[1]) Рукопись Е. П. Сергеева «Жизнь христиан духоборцев в селе Коты, Оекской волости, Иркутского уезда и губернии». Выдержки из этой рукописи, также как и из других цитируемых мною ниже рукописей, сделаны с сохранением орфографии подлинника. Знаки же препинания, которые совершенно отсутствуют в этих рукописях, мною поставлены для удобства чтения.

ушла в ссылку в Якутскую область и, возвращаясь оттуда, остановилась в Котах, по пути на Амур, при чем спутников ее звали одного Гилев, а другого Соколов, и были они родом с Кавказа. Сестра же ее, Екатерина Афанасьевна Бахарева (с. Захалы), припомнила по рассказам, которые слышала еще в детстве, что духоборец, зимовавший в Котах и обративший ее отца, был старичек «мухренький», который занимался сапожным ремеслом, а. когда к нему приходили крестьяне с заказами, заводил разговор, и, ковыряя сапог, спрашивал: «какая твоя вера, да какая твоя жисть, да какая твоя учения».

Сопоставляя эти рассказы котинских духоборцев со статьей свящ. Копылова, мы видим что они совпадают во всем существенном: правда, котинские духоборцы не помнят о первых поселенцах, высланных из их села, но рассказ свящ. Копылова о Марии Федотовой и ее муже Гавриле Федотове, высланном в Якутск, и духоборце Гилеве, вместе с которым она на обратном пути по дороге на Амур зимовала в Котах, ими подтверждается. Совпадает и одна подробность, показывающая, что воспоминания котинских духоборцев довольно точны. Свящ. Копылов говорит, что жена Гавриила Федотова, Мария, зимовала у своего сына Козьмы. В рукописи Е. П. Сергеева в числе первых пяти котинских духоборцев значится Козьма Федотович Гаврилов. Если переставить фамилию и отчество, повидимому, перепутаные, можно утверждать, что речь идет об одном и том же лице.

По рассказам котинских духоборцев, первый, обратившийся в духоборчество, местный крестьянин отошел от церкви под влиянием возвращавшихся из Якутской области духоборцев, зимой 1863 64 года, живших в с. Коты, а по словам священника Копылова, он еще раньше примкнул к духоборцам, но не проявлял своей веры, а с этого времени стал действовать открыто и энергично.

Найденное в Центральном Архиве Восточной Сибири (Иргубархив) дело главного управления Восточной Сибири позволяет до некоторой степени выяснить личность переселявшихся из Якутска на Амур духоборцев и указывает, как расселялись в Сибири ссылавшиеся туда сектанты[1]). По имеющимся в деле материалам видно, что в 1860 году царь по докладу генерал-губернатора Восточной Сибири Муравьева-Амурского разрешил «раскольников кроме скопцов» приписывать к городским общест-

---

[1]) Ц.А.В.С. (Иргубархив). Дело по указу правит сената о дозволении раскольникам, кроме скопцов, приписываться по Амуру к городам. Здесь же о поселении на Амуре духоборцев, просивших об этом за 1860 г. Дело главн. упр. Вост. Сиб. за 1860 г. К 43/35, № 56.

вам Амурской и Приморской области, население которых было тогда очень малочисленно. Вместе с тем генерал-губернатор, узнав, что пять духоборцев, пересылавшихся для поселения в Восточную Сибирь, назначены иркутским губернским правлением в Якутскую область, приказал отправить их на Амур и запросил губернское правление, на каком основании оно сделало свое постановление.

Ответ губернского правления выясняет порядок поселения в Сибири сектантов: генерал-губернатору было сообщено, что на основании решения государственного совета, утвержденного в 1842 году, последователи вредных сект, ссылавшиеся в Сибирь, селились в Минусинском округе Енисейской губернии и в Иркутск попадали лишь случайно сюда засланные. Обратно посылать их губернское правление не считало возможным и установило для таких лиц местом поселения Якутскую область.

Все пять духоборцев, пересланные по распоряжению генерал-губернатора на Амур, были казаки с Кавказа, отданные за духоборчество в 1857 году в солдаты сибирских войск, а затем, по исключении из воинского звания, отправленные на поселение. Перед отправлением на Амур они подали заявление, в котором писали, что их единоверцы: урядник Кубанского полка Аким Горлов и казак Григорий Соколов, сосланные за распространение духоборчества в одно время с ними, но пришедшие в Иркутск в 1859 году, уже поселены в Якутской области и просили переселить их на Амур. Генерал-губернатор приказал запросить по этому поводу Горлова и Соколова и, получив в 1861 году ответ, что они хотят переселиться, но не имеют для этого собственных средств, сообщил просителям, что в распоряжении казны нет сумм, которые можно было бы использовать для этой цели. Повидимому, через некоторое время оба, попавшие в Якутскую область, духоборца решили все же отправиться на Амур, но, за неимением средств, останавливаться по пути и зарабатывать на дорогу. Фамилия одного из них, Соколова, сохранилась в памяти духоборцев села Коты вполне точно; фамилия его спутника, по всей вероятности, Горлова, в воспоминании духоборцев исказилась и они называют его теперь Гилевым.

Во всяком случае несомненно, что именно появление в Котах духоборцев, переселявшихся из Якутска на Амур, вызвало здесь развитие этой секты. Архивные данные косвенно подтверждают сообщение рукописи Е. П. Сергеева о том, что котинские крестьяне духоборцы отошли от церкви в это время: по крайней мере, в деле о браке Матвея Сергеева с дочерью

Николая Щекина, Анною, говорится, что Матвей Андреев Сергеев обратился в духоборчество в 1864 году. [1])

Из статьи свящ. Копылова не видно, как реагировали местные власти на появление духоборцев в селе Котах. Но в памяти котинских духоборцев сохранились воспоминания о тех преследованиях, которые пришлось перенести в это время перешедшим в духоборчество. В рукописи Е. А Сергеева так об этом говорится: „в 1865 году провославное духовенство в марте месяце принудительно застовяли их поститца. Ну как они напитались учением христа, они категорическо заявили, что поста мы плотскова не сознаем и не хотим поститьца. Был при том провославной месной свещенник, которой приказал всех етих лиц свезать на одну веревьку и отправили в тюрьму, в которой находились с женами и детями 1 месяц, а потом был сут, на котором оправдались и остались на местах жителствах и открыто повели свою христианскую жизнь".

В делах Иркутской Консистории, к сожалению не удалось найти следов этого процесса. Но котинские духоборцы хорошо помнят о том, как их отцов и матерей гнали в город привязанными к одной веревке. Е. А. Сергеева, тогда бывшая еще девочкой, по ее словам, сама видела это шествие и плакала, глядя на уводимых. Она добавляет к этому, что в то время местные сельские власти сделали опись имущества арестованных и отдали его в опеку.

Трудно, разумеется, утверждать, что детали этого события сохранились в памяти духоборцев вполне точно; по чьему приказу были связаны духоборцы, подвергались ли они действительно суду или дело закончилось следствием и допросом в городе, документально установить не удалось.

Возможно, что и год, к которому относится это происшествие, указан не точно. А. Н. Сергеева (Щекина), та самая, о свадьбе которой без церковных обрядов в 1873 году сохранилось архивное дело, ныне семидесятилетняя старушка, рассказывает мне, что ей в ту пору было 15 лет. Таким образом, по ее словам, духоборцы были взяты в Иркутск около 1868 года

Со слов родителей теперешние духоборцы передают и об увещании, которое было сделано духоборцам в городе. Теперь это увещание представляется в виде прения о вере, которое было у духоборцев с духовенством. Е. А. Сергеева, М. А. Захарева и А. Н. Сергеева (Щекина) передавали мне предание о том, как 12 человек священников во главе с „архи-

---

[1]) Архив Иркутской духовной консист. Дело 1 стола за 1873 год № 107, л. 1.

мандритом" безуспешно старались разубедить духоборцев. И один старичек духоборец, по словам А. Н. Сергеевой, ее отец, Н. Щекин, сам стал „наступать" на духовенство и сказал „архимандриту" — „у братских бывают шаманы, и вы шаманы, больше ничего".

После этого,—рассказывают духоборцы—архимандрит замолчал, а потом сказал сидевшим с ним священникам: и верно, мы шаманы.

Повидимому, увещание кончилось для духоборцев благополучно; они были отпущены по домам; по крайней мере, ни воспоминания духоборцев ни архивные материалы не дают оснований утверждать, что это дело имело для них какие-либо последствия.

Итак по имеющимся у нас данным в 1863/4 году присоединилось к духоборческой секте 6 крестьян—5 из с. Коты и 1 из с. Ойек, находящегося в 3-х верстах от с. Коты, при чем семьи их пошли за ними. К сожалению, источники не дают достаточно материала для характеристики этих первых духоборцев. Можно отметить приведенное уже свидетельство свящ. Копылова, который определял одного из первых обратившихся в духоборчество, Н. Щекина, как человека очень убежденного, настойчивого, на память знающего многие места писания и вместе с тем, неграмотного. Таким же образом характеризовали мне Е. А. Сергеева и М. А. Бахарева их отца Афанасия Сергеева, также одного из первых, обратившихся в духоборчество.

Они рассказывали мне, что до своего обращения их отец был очень ревностным православным: например, он требовал, чтобы перед обедом каждый раз вся семья, в том числе и дети, становились на молитву.

Потом, обратившись в духоборчество, он стал так же ревностно исповедывать новую веру. Он был неграмотным, но очень хотел знать писание. И каждый раз, когда в село приходил грамотный нищий, он зазывал его, кормил и просил читать вслух псалтирь и евангелие.

О других первых духоборцах мне не удалось получить никаких сведений.

Новая община росла очень медленно и количество ее членов не было сколько нибудь значительно. По словам Е. П. Сергеева, к первым 6 духоборцам через 5 лет присоединился еще один крестьянин с женою и сыном, потом—уже в 1893 г.—еще две семьи, затем в разное время присоединились еще 3 семьи, в том числе одно семейство из села Захалы, другое из села Куды.

Таким образом в первые 30 лет увеличение числа духоборцев путем присоединения новых лиц происходило крайне медленно: община состояла, главным образом, из семейств, обратившихся в шестидесятых годах, увеличиваясь больше путем естественного прироста, чем посредством вступления новых членов. Оффициальные данные подтверждают это сообщение: в 1888 г., при производстве переписи, духоборцев в Иркутской губернии зарегистрировано 8 семейств в числе 43 душ[1]). Такая медленность роста является совершенно понятной: иркутские духоборцы были оторваны от своих единоверцев, с которыми они находились в общении слишком недолго для того, чтобы проникнуться их учением в такой степени, в какой это было необходимо для широкого распространения духоборчества.

Е. П. Сергеев говорил мне, что в начале, кажется, поддерживалось некоторое общение с амурскими духоборцами, тоже оторванными от основной массы своих единоверцев, но следов этого общения мне не удалось обнаружить. Старушка А. Н. Сергеева мне сообщила, что духоборы с. Коты в первое время после своего обращения могли поддерживать связь со своими единоверцами, жившими в сел. Мальта Иркутской губ., но затем последние переселились на Амур. Это сообщение является интересным, если принять во внимание, что в двадцатых годах XIX века несколько старожилых крестьян с. Мальта приняли духоборчество. Об одном из этих крестьян известно, что он еще в сороковых годах придерживался своей веры, но до сих пор не было сведений о том, существовало ли духоборчество в Мальте в более поздние годы[2]).

Духоборцы Иркутской губернии живо чувствовали свою оторванность от духоборческой общины. Мечта о переселении на Кавказ никогда не оставляла их и жива до настоящего времени.

В свое время они принимали некоторые меры для того, чтобы организовать это переселение. У Е. П. Сергеева хранится отношение канцелярии иркутского генерал-губернатора от 19 января 1890 года, адресованное его отцу и другим духоборцам, в котором они уведомляются, что „посланное ими генерал-губернатору прошение, в коем они ходатайствуют о переселении их на Кавказ, на основании 130 ст. сельских сборов, оставлено его Высокопревосходительством без последствий. При этом взыс-

---

[1]) И. Астырев. В гостях у иркутских духоборцев. Северный Вестник, 1891, № 4, стр. 53.

[2]) См. мою работу „Духоборцы в Восточной Сибири в первой половине XIX века." Труды профессоров и преподавателей Иркутского университета, вып. V. Иркутск, 1923 год.

кать с просителей одну гербовую марку 80 коп. достоинства на оплату настоящего ответа".

Таким образом простое формальное упущение со стороны духоборцев явилось предлогом для того, чтобы оставить их ходатайство без последствий.

Есть указание, что они возобновили это ходатайство, прося разрешить им переселиться на Кавказ с оплатой проезда по переселенческому тарифу, но в последнем им было отказано.

Однако, духоборцы продолжали думать о соединении со своими единоверцами. В 1903 году иркутские духоборцы обратились к Л. Н. Толстому с письмом, в котором писали и о своих попытках переселиться к другим духоборцам. В этом же письме духоборцы сообщают и копию прошения, с которым они обращались в 1903 году к министру внутренних дел, излагая свое вероучение и ходатайствуя об освобождении от военной службы.

Письмо иркутских духоборцев к Толстому было отправлено его друзьями за границу и напечатано в журнале „Свободное Слово", который издавался тогда В. Г. Чертковым в Англии.

В письме этом духоборцы писали: «Лет 10 тому назад мы подавали прошение иркутскому генерал-губернатору, чтобы нам позволили переселиться за Кавказ. Нам позволили, но так как мы просили у казны проезд по дешевому тарифу, в виду некоторых несостоятельных из среды нас семей, то нам на это ответили, что мы можем ехать только на собственные средства. Тогда мы поездку отложили. Но когда в 1900 году из Закавказья следовали братья—духоборы в Якутскую область, то нам благорассудилось присоединиться к ним и мы подали прошение опять генерал-губернатору. Нам губернатор не посоветовал туда, об'ясняя, что они посланы туда на 18 лет сроком; и мы ехать туда не решаемся»[1]).

Итак, по словам иркутских духоборцев, они хотели переселиться даже в Якутскую область для того, чтобы жить вместе со своими единоверцами. Можно высказать предположение, что это обращение к Л. Н. Толстому явилось следствием бесед иркутских духоборцев со своими кавказскими единоверцами, с которыми они имели возможность в эти годы встречаться, и от которых могли узнать о том участии, какое проявлял в это время Л. Н. Толстой по отношению к духоборцам.

Религиозное брожение, возникшее в девяностых годах среди кавказских духоборцев, как известно, привело их к попытке

---

[1]) «Свободное Слово», 1904 г. № 10

воплотить в жизнь многие взгляды Л. Н. Толстого, отчасти потому, что вообще эти взгляды были близки им по духу, а отчасти потому, что они были восприняты П. В Веригиным, которому значительная часть духоборцев повиновалась безусловно, считая его своим духовным вождем. За отказ от военной службы сорок духоборцев, отбывавших в то время воинскую повинность, были заключены в дисциплинарный батальон, а затем вместе с ратниками ополчения и запасными, вернувшими военному начальству свои документы, были сосланы в Якутскую область на 18 лет.

Село Оёк лежит на самом Якутском тракте, а с. Коты—в 3-х верстах от него, и естественно, что иркутским духоборцам, большая часть которых в то время совсем не видала своих единоверцев, представилась возможность с ними познакомиться.

Впоследствии, в 1899 году, к якутским духоборцам приехали их жены и приезжали их единоверцы, и таким образом иркутские духоборцы могли в беседах с ними укрепить свою веру и узнать многое для себя новое.

И, действительно, котинские духоборцы разсказывали мне, что проездом в Якутскую область у них останавливался один из виднейших последователей П. В. Веригина—И. Е. Конкин. Они говор ли мне, что он очень спешил: повидимому, он провел в Котах всего сутки и так был озабочен мыслями об устройстве ссыльных, что мало говорил о вере. Один из двух делегатов, посланных в 1922 году канадскими духоборцами для ведения переговоров с правительством Р. С Ф. С. Р. об обратном возвращении духоборцев в Россию—Ил. Ил. Таранов, некогда бывший среди сосланных в Якутскую область, встретившись со мной в Москве, говорил мне, что помнит иркутских духоборцев, которые хорошо их принимали, хотя, живя вдали от остальных духоборцев, во многом от них отстали.

Ходатайство иркутских духоборцев о льготном проезде на Кавказ не было удовлетворено, и они остались на месте.

После 1905 года, несмотря на то, что сектанты в это время стали пользоваться некоторой свободой, количество иркутских духоборцев не увеличивалось. Среди них не было людей, которые могли бы отдаться проповеди; их изолированность не давала возможности привлечь для этого кого-либо из числа их единоверцев, живущих в других местах. Е. П. Сергеев насчитывает к 1910 году 17 духоборческих семейств, которые являлись потомками духоборцев, обратившихся из православия в первое время существования секты, при чем отмечает, что многие из них стали равнодушны к своей вере: «дух духо-

борческого учения понизился, многие из духоборцев углубились в различные прихоти мира и стали забывать учение Христа. А тем больше молодые."

В июле 1920 года была сделана попытка возрождения духоборчества: на общем собрании было решено, по словам рукописи Сергеева „повысить дух своего учения и зделать членскую запись, чтобы учение Христа прославить въ своей жизне— и приступить къ строгому соблюдению слова божего". При этом было постановлено наименовать новую общину „христианская религиозная община духоборцев".

Кроме духоборцев, от рождения принадлежавших к этой секте, на собрании было еще 3 человека, согласившихся войти в общину: Л. А. Пластун—сын духовновного штундиста А. М. Пластуна, сосланного в Сибирь в 1888 г., один из крестьян с. Оек, и один бывший солдат из полка, расквартированного в то время в этой местности. Некоторые из прежних духоборцев войти в новую общину не пожелали и всего из духоборцев „природных", как выражается Е. П. Сергеев, вошло в общину 13 крестьян с их семьями: 7 из с Коты, 4 из с. Оек 1 из села Куяды, и 1 из с. Захалы.

По своей зажиточности котинские духоборцы не выделяются среди остальных крестьян—между ними есть и очень бедные, есть „средняки" и довольно состоятельные люди. Таким образом в этом случае не подтверждается обычное представление о сектантах, как о людях экономически более сильных, чем окружающие их жители.

Духоборческая община и после попытки ее обновления оказалось мало жизнеспособной. Инициатор этой попытки в продолжении последних лет находился в таком положении, при котором не мог отдаваться работе для общины: бедный однолошадный крестьянин, он должен был напрягать все свои силы для того, чтобы пропитать свою семью в трудное время. К тому же возможно, что у него нет всех тех данных, которые нужны для того, чтобы вдохнуть новую жизнь в духоборческую среду: очень мягкий, вдумчивый, по выражению котинских духоборцев, имеющий «развитую голову», он как будто не обладает той способностью подчинять своему влиянию людей, которая так нужна для организатора общины. Другие духоборцы ему в большей или меньшей степени сочувствуют, некоторые из них— особенно старушки—духоборки, его братья и еще 2—3 человека, несомненно, преданы духоборчеству, но не пытаются его распространять.

Собрания духоборческой общины происходят очень редко и религиозной активности духоборцы теперь не обнаруживают.

Что же касается тех «природных» духоборцев, которые не вошли в духоборческую общину при попытке ее обновления, то они, хотя и именуют себя духоборцами, однако, производят впечатление людей, которые по своим стремлениям и поведению почти ничем не отличаются от окружающих крестьян, если не считать отрицательного отношения к церковным обрядам и духовенству.

Итак, иркутские духоборцы представляют собою маленькую кучку сектантов, которая просуществовала около шестидесяти лет, очень мало увеличиваясь, но в то же время не сливаясь с окружающей средою, хотя некоторые из них теперь фактически мало выделяются среди местного населения.

II.

Несмотря на то, что иркутские духоборцы оказывали мало влияния на окружающее население и новые случаи обращения в духоборчество бывали очень редко, все же им приходилось испытывать некоторые преследования за веру и после того, как попытка привлечь к ответственности последователей этой секты окончилась безрезультатно.

История сектантства показывает, что при возникновении новой религиозной общины ее приверженцы обычно встречали гонения с двух сторон: их притесняли односельчане, нередко доходившие до того, что устраивали настоящие сектантские погромы, и вместе с тем их преследовали духовные и гражданские власти.

Иркутским духоборцам пришлось пережить то и другое, хотя, может быть, и не в такой острой форме, как это было в некоторых других местах.

Е. П. Сергеев так пишет об этом в своей рукописи: «православное население по своему незнанию к сектантскому народу и по внушению духовенства делали нахальния нападения и клявузы различныхъ формъ, а так же налагали на них аресты и сажали втюрьмы, несмотря на ихную жизнь, что они не воздавали зло за зло, А все были полны радости за крест Христа».

Ближайшим поводом для трений между православным населением и духоборцами явился их отказ участвовать в каких-либо расходах, связанных с содержанием церкви: платить ругу, возить дрова в церковь и т. д. Местное население воспользовалось этим для того, чтобы наложить на них все остальные крестьянские повинности, например, подводную в увеличенном размере, при чем духоборцы жалуются, что на этой почве им

пришлось пережить много притеснений. Особенно чувствительным для них было постановление котинского общества, по которому у духоборцев, отказавшихся участвовать в постройке дома священника, было отнято по десятине земли. Год, когда состоялось это постановление, котинские духоборцы не могли мне точно указать. Но Н. Астырев, бывший у котинских духоборцев в 1888 г. при производстве переписи, сообщает, что котинские духоборцы говорили ему о намерении сельского общества отнять у них по десятине земли, а вскоре после того он узнал, что намерение это приведено в исполнение[1]).

Наделы в Котах не велики, крестьяне жалуются на малоземелье и лишение десятины, действительно, должно было явиться серьезным наказанием для духоборцев. Трения с православным населением происходили у духоборцев до последнего времени, принимая иногда довольно острые формы. Брак духоборца с православной обычно давал повод к таким столкновениям: в 1905 году, при браке духоборца Вас. Сергеева, и в 1909 году, при браке духоборца Елисея Сергеева, женившихся на православных, родители невест вместе с соседями силой пытались увести невест из дома жениха, при чем в том и другом случае невестам нанесены были побои. Тем не менее оба брака состоялись. С течением времени, по словам Е. П. Сергеева, неприязненное отношение населения к духоборцам уменьшилось, но не совсем исчезло. И теперь над ними охотно подсмеиваются и рассказывают, что они по ночам собираются вокруг чана, опускают в воду мелкие деньги и вынимают крупные. То обстоятельство, что котинские духоборцы не отличаются сколько-нибудь значительно от других крестьян по своему благосостоянию, не мешает их односельчанам повторять этот рассказ. Толки о чане, вокруг которого собираются по ночам духоборцы, следует отметить: перед нами характерный образец своего рода бродячей легенды, которая распространена в разных местах России и рассказывается о многих сектантах, преимущественно, однако, о различных последователях секты людей божиих.

Таким образом, иркутским духоборцам пришлось столкнуться с неприязненным отношением к себе со стороны окружающего населения. Вместе с тем и власти не вполне оставили их в покое и время от времени возобновляли борьбу с ними. Ек. Аф. Сергеева рассказывала мне, что около того времени, когда духоборцы были арестованы за отпадение от церкви и уведены в Иркутск связанными, им пришлось пережить еще один арест. По какому то доносу дяди одного из обратившихся

---

[1]) Н. Астырев. В гостях у духоборцев Иркутской губ. Северный Вестник, 1891 г., № 4, стр. 64.

в духоборчество, духоборцы были взяты и посажены в тюрьму, где сидели «с Пасхи до Петрова дня». Произошел ли этот случай до того ареста духоборцев, о котором было рассказано раньше или позже, Е А. Сергеева не могла сказать определенно, а утверждала лишь, что дело происходило в те же годы. Повидимому, этот арест также не имел особых последствий для духоборцев—по крайней мере, об этом мы не имеем никаких данных.

Судя по рассказам иркутских духоборцев, этим закончились попытки властей преследовать их общину в целом. Но случаи административно-судебного преследования отдельных духоборцев за их веру происходили и в дальнейшем.

Как видно из архивных дел, указанных выше, в 1186 году, крестьянин с. Коты, Петр Сергеев, отказался крестить свою дочь, заявив в сельском правлении, куда он был вызван вместе с женою, что церковный обряд выполнить не желает и что дочери уже дал имя Вера. Возникшее по этому поводу по инициативе духовенства следственное делопроизводство до нас не дошло, но, судя по тому, что в рукописи Е. П. Сергеева „Жизнь христиан духоборцев в с. Котах", нет упоминаний об этом деле, можно думать, что оно закончилось благополучно.

Точно также и брак крестьянина Матвея Сергеева, совершенный в 1873 г. по обрядам духоборческой секты, о котором местный священник донес в консисторию, вызвал расследование, производившееся в окружном полицейском управлении и назначенное по просьбе архиерея. Результаты этого расследования нам также неизвестны, но оно тоже не имело серьезных последствий: сама Анна Ник. Сергеева (Щекина) даже не помнит, чтобы производились допросы по этому поводу. Надо полагать, что власти решили не преследовать духоборцев за совершение обрядов по своему вероисповеданию. Н. Астырев указывает, что „после различного рода внушений, которые пережили духоборцы в начале, их оставили в покое и даже выдали им книги для записи рождений и смертей".

Но присоединение к духоборцам новых последователей не всегда проходило безнаказанно.

Так, в рукописи Е. П. Сергеева рассказывается, что, когда в 1893 г. перешли в духоборчество котинские крестьяне Мирон Сергеев и Семен Сергеев, по этому поводу возникло дело и обе семьи были сосланы в Якутскую область на 12 лет. Они были поселены в дер. Кильдемцы, Павловской волости, Якутского округа, где живут и в настоящее время.

Несколько случаев обращения в духоборчество, имевших место в более позднее время, не вызвали наказаний со стороны властей, а после 1905 года юридически отпала возможность законного преследования за обращение в духоборчество.

Но была одна область, в которой должны были иметь место столкновения духоборцев с государственной властью: **выполнение воинской повинности.**

Отношение духоборцев к воинской повинности определилось не в самом начале существования этой секты в России. При Екатерине II духоборцы крестьяне присуждались к отдаче в солдаты, и эти приговоры приводились в исполнение. Несомненно, что духоборцы по самому духу своего учения должны были отрицательно относиться к войне, однако первые, точно установленные, случаи отказов духоборцев от военной службы относятся лишь к царствованию Александра I. Но и тогда отказ от военной службы не стал общеобязательным для духоборцев догматом: в продолжении XIX века можно отметить ряд подобных отказов, но все они носили характер отдельных случаев. Надо полагать, что секта духоборцев, сочувствуя подобным отказам, предоставляла решение вопроса о военной службе совести каждого из своих членов. Этим объясняется и то обстоятельство, что когда в восьмидесятых годах была введена всеобщая воинская повинность на Кавказе, где в то время почти целиком была сосредоточена духоборческая община, духоборцы в массе ей подчинились. И только в 1895 году, когда среди кавказских духоборцев распространилось новое религиозное движение, большая часть духоборцев, пошедшая за своим вождем Веригиным, категорически отказалась выполнять воинскую повинность.

Иркутские духоборцы, которые лишь в продолжении одной зимы находились под непосредственным влиянием одного или двух закавказских духоборцев, а потом потерявшие связь с остальными духоборцами, естественно могли не настолько проникнуться духом учения, чтобы отказываться от военной службы, если и закавказские духоборцы в то время не считали отказа итти в солдаты обязательным требованием своей веры.

Тем не менее через несколько лет после появления духоборцев в Иркутской губернии среди них произошел первый случай отказа от военной службы. Отказался крестьянин села Коты, Петр Сергеев, отец Е. П. Сергеева, описавшего так **этот случай в своей рукописи:**

«Въ 1877 году был призван из духоборцов на военную

службу сынъ Михаила Андреива Сергеива петръ Сергеив, которой по своему учению не принял жеребья и стал отказыватца от службы. Не смотря на все его убеждения его заместили в 53 Иркуцской месной батальон в 2-ю роту и придали суду и насильно заставили взясь в руки оружие. Он соглашался служить только без оружия. За то сажали в холодныя карцей и морили голодом. Например, сидел в холодной 5 суток, давали черного хлеба и холодной воды, и когда заметили, что онъ сталъ больной, вывели в теплую. Когда солдаты приходили сучения и выводили его в казармы и привязывали на спину ружие и делали надъ немъ насмешки: подымали ему руки, разостанляли ему ноги и били по бокам Словом, кто какъ мокъ—было допущено. Несмотря на него поведение и доказателство на учение Христа не обращали внимания и в таком мучение он находился 4 месеца и был присужден к лозгам. Потом по ходательству гражданского губернатора был освобожденъ и заместили в Иркуцкой военной госпиталь, в которомъ служилъ 6 летъ нестроевым".

Вдова П. Сергеева, Е. А. Сергеева, добавила мне некоторые подробности к этому рассказу. Ее муж был призван двадцати лет, вскоре после своей женитьбы. Он заранее решил отказаться и заявил об этом еще в волости. Но его все же отправили вместе с другими новобранцами в Иркутск, сказавши, что там дело разберут. В казарме он снова отказался, и тогда начались его мытарства, которые описаны его сыном. Жена ездила за него хлопотать—просила военное начальство облегчить его положение. И, узнав о тех условиях, в которых содержится ее муж, сказала полковнику, в распоряжении которого он находился: „Вы судите, а не мучьте". Когда состоялось распоряжение наказать Петра Сергеева двадцатью ударами розог (было ли это решение полкового суда или приказ командира, установить сейчас трудно), его жена бросилась ходатайствовать за мужа: была у прокурора, потом пошла к губернатору и, дождавшись его у подъезда, обратилась к нему с просьбой. Губернатор, выслушав ее, дал записку к командиру Петра Сергеева, и тот, отменив наказание, назначил его мастеровым и плотником при военном госпитале.

Так закончился первый случай отказа от военной службы среди иркутских духоборцев. В семье Петра Сергеева обращалось большое внимание на воспитание детей. Е. А. Сергеева рассказывала мне, как, услышав, что кто-нибудь из ее детей, вернувшись с улицы, повторял ругательство, услышанное от других мальчиков, звала его к себе и говорила:—„Ты что сделал? Язык замарал. Три его скорее". Мальчик вытирал язык и спрашивал: „теперь чист?"

Сыновья ее, слушая этот рассказ, улыбались и вспоминали, как им, действительно, казалось, что они запачкали язык. Семья эта и сейчас выделяется своей преданностью духоборчеству, и не удивительно, что дети П. Сергеева пошли по его следам.

Призванный в 1908 году на военную службу сын Петра Сергеева, Иван, также отказался выполнить воинскую повинность. В небольшой рукописи, написанной по моей просьбе и озаглавленной „Из жизни сектанта духоборца ивана петровича Сергѣева, разсказъ об отказе от военной службы", он вкратце сообщил, как отказывался от воинской повинности, судился за это и отбывал тюремное заключение. Он был призван еще не достигши 20-летнего возраста, потому что не был занесен в метрическую книгу и его возраст определили по наружному виду. При самом призыве он заявил, что воинской повинности отбывать не будет, основываясь „на религиозно-евангельском учении". „Но мне на ето говорили"—рассказывает И. П. Сергеев в своей рукописи—«послушаемъ тебя в другое время, теперь нам съ тобой некогда разговаривать, а вотъ отправимъ тебя на дальний востокъ тамъ с тобой расправятся, если отъкажеся от военной службы».

Исправник, которому он на обычный при приеме новобранцев вопрос о здоровии ответил: «здоров, но мало вам пользы, что я здоров или больной, все равно я не буду служить», приказал ему не разговаривать и велел арестовать его при волости. После двухдневного заключения он был отправлен в Иркутск на главную гауптвахту, где просидел 9 суток без допроса. Затем его вызвали ночью к коменданту, который назвал его государственным преступником и об'явил ему, что он отправляется во Владивосток. Надо сказать, что при отказах от военной службы новобранцы нередко отправлялись на окраины: военное начальство, с одной стороны, полагало, что призываемый может одуматься во время пути и, оставшись один, далеко от единоверцев и родных, скорее пойдет на уступки, а с другой стороны, стремилось сбыть его с рук, предоставив возбуждать судебное дело командиру той части, куда назначали отказавшегося.

И. П. Сергеев так передает впечатление, которое он испытал, когда его отправляли во Владивосток:

«Привели меня на станцию, где были арестанскія вагоны съ решетками, здали меня каввою, который охранял ети вагоны. Вошел я въ нихъ, увидел там звонъ кандалов и руганіе, сквернословіе, шум, но мне тут показалось жутко и страшно, все

ето напоминало ад сотоны. Ето были уголовныя преступники, сужденныя, «которыя препровождались на дальний востоκ».

Во Владивостоке И. П. Сергеев сперва был отправлен на гауптвахту, а затем в 610-й стрелковый полк, куда был назначен. Здесь он заявил ротному командиру, что отказывается выполнять обязанности солдата и, в конце концов, был посажен на полковую гауптвахту, а затем предан суду.

Следователю он заявил, что является христианином евангельского учения, принадлежит к секте духоборцев служить не будет и, как пишет в своей рукописи, пояснил, «потому что христианину принять военную власть—то надо брать ружье и убивать человека, но совесть моя етого непозволяет делать, потому сказано въ евангеліе: кто возметъ мечъ - от меча и погибнет, а христианинъ не должен етого делать».

Вопр.: а если мы все не будемъ служить и придет врагъ и овладеет нашимъ государствомъ и мы будем в порабощеніе?

Ответ: Я не признаю враговъ на земле, потому что все живущія на земле одного отца дети, а наши братья. Если не будешь для человека врагом, также и он для тебя не будетъ».

После допроса И П. Сергеев был предан военному суду, который и приговорил его к заключению в арестантских ротах на 4 года. Наказание это он отбывал сперва во Владивостоке, затем в Томске, при чем, благодаря закону о досрочном освобождении, срок наказания был ему уменьшен до 3-х лет. По словам И. П. Сергеева, ни во Владивостоке ни в Томске ему не приходилось в тюрьме встречаться с другими осужденными за отказы от военной службы—среди арестантов ему пришлось быть одиночкой. Между тем в то же самое время, когда он отбывал наказание во Владивостоке, в иркутском военно-окружном суде слушалось такое же дело другого духоборца, отказавшегося от военной службы. Выше уже было упомянуто, что в 1893 г. перешедшие в духоборчество котинские крестьяне М. и С. Сергеевы были высланы в Якутскую область на 10 лет и там остались жить. Сын одного из сосланных, Михаил Сергеев, будучи призван в 1909 году на военную службу в гор. Якутске, отказался от нея, ссылаясь на свои религиозные убеждения. Обстоятельный обвинительный акт, копия которого сообщена мне К С. Шохор-Троцким и находится в его архиве,[1]) подроб

[1]) Москва. Архив К. С. Шохор-Троцкого. Обвинительный акт по делу о заключенном иркутской дисциплинарной роты Михаиле Сергееве, преданном иркутскому военно-окружному суду начальником иркутской дисциплинарной роты.

но описывает, как произошел этот отказ. Мих. Сергеев показал, что он духоборец и что отец его и мать, когда он был призван, советовали ему отказаться от военной службы. Будучи призван в конце 1908 г. и зачислен в якутскую местную команду, он решительно отказался от строевой службы, но занимался работами для своей роты, а затем, мучимый совестью, в августе 1909 г, будучи отправлен вместе с другими солдатами в александровскую команду, отказался от всякой службы и даже не соглашался ухаживать за больными в иркутском военном госпитале, говоря: „что и это военная служба" За это он был заключен в дисциплинарную роту, где отказался не только выполнять приказания, но даже надеть казенную одежду.

Обвинительный акт таким образом резюмирует данные предварительного следствия.

«Заключенный иркутской дисциплинарной роты, рядовой Михаил Семенович Сергеев, подлежит обвинению в том, что, принадлежа к секте духоборов и будучи принят на военную службу, он в начале сего года, состоя в команде иркутского военного госпиталя, по религиозным убеждениям, с целью совершенного уклонения от воинской повинности, умышленно и притом категорически, отказался от несения каких бы то ни было строевых или нестроевых служебных обязанностей, а, в частности, в первые же дни пребывания его в означенной команде не исполнил последовательно отданных ему фельдфебелем приказаний идти в кухню на работу и стать дневальным у цейхгауза, а затем, несмотря на попытки со стороны военного начальства уговорить его и меры дисциплинарного воздействия, продолжал отказываться от несения обязанностей госпитального служителя и, будучи за это последнее осужден приговором полкового суда 27 сибирского стрелкового полка к отдаче в дисциплинарные части, он, 22 июня с. г., по прибытии в иркутскую дисциплинарную роту, в силу тех же религиозных мотивов, умышленно не исполнил приказания фельдфебеля роты и дежурного офицера переменить белье и надеть казенную одежду, заявив, что он, как духобор, не может и не будет служить в войсках, не только в строю, но и вне строя, и действительно до настоящего времени фактически не нес никаких служебных обязанностей упорно отказываясь от таковых, что предусмотрено 125 стр., XXII кн. С. В.-П. 1869 год. изд. 3".

Военно-окружный суд, рассмотрев дело М. Сергеева, приговорил его к заключению в арестантские роты на 4 года с лишением прав.

Итак, нам известны три случая отказов от военной службы иркутских духоборцев до войны 1914 года. Первый отказавшийся, заявивший о своем отрицании военной службы еще в

то время, когда и российские духоборцы, поскольку известно, не считали такой отказ совершенно обязательным для последователей своей секты, согласился нести нестроевую службу. Двое других отказались и от нестроевой службы и были приговорены к четырехгодичному заключению в арестантских ротах.

Война и связанные с нею мобилизации должны были затронуть и иркутских духоборцев. Они были поставлены лицом к лицу с необходимостью взять оружие в руки или отказаться от него, но зато быть преданными военному суду. Есть некоторые указания, что не все иркутские духоборцы решились отказаться от военной службы. Но другие отказывались решительно, и у меня имеется несколько описаний таких отказов, сделанных по моей просьбе отказавшимися.

Наиболее ярким из этих описаний является рассказ крестьянина с. Оёк, Петра Алексеевича Агеева. Его воспоминания показывают, что приходилось переживать иногда отказывающимся, когда они попадали в роту, начальником которой являлся грубый и жестокий человек, и потому историю отказа П. А. Агеева следует рассказать подробно.

Сам П. А. Агеев является не совсем заурядным среди иркутских духоборцев человеком. В 1905 г. во время русско-японской войны, стремясь избежать солдатчины, он вместе с одним своим сверстником бежал в Америку, желая поселиться среди канадских духоборцев. В их среде он пробыл 8 месяцев, и, по его словам, испытывал двоякое чувство. Многое ему нравилось—особенно дружное и красивое пение псалмов и то религиозное настроение, которое было крепко среди канадских духоборцев. Но многое было ему и чуждо—особенно преклонение канадских духоборцев перед Веригиным, которому они подчинялись беспрекословно, считая его свыше одаренным человеком. Через 8 месяцев П. А. Агеев и его товарищ ушли от канадских духоборцев и стали наниматься в работники к фермерам, при чем П. А. Агеев начал мечтать о возвращении домой. Но лишь через 7 лет удалось ему выбраться из Америки: снова посетив незадолго перед отъездом своих единоверцев, уже переселившихся в то время в Британскую Колумбию. П. А. Агеев вернулся в Сибирь и превратился опять в довольно бедного крестьянина села Оёк; спутник же его навсегда остался в Америке. Агеев был ратником ополчения и его призвали сравнительно поздно—в 1915 году, когда мобилизованы были родившиеся в 1877 году.

Явившись в 1-ю роту 718-й пешей дружины, куда его назначили, он подал ротному командиру Телетову заявление о том,

что не может служить на военной службе. В своей рукописи П. А. Агеев[1]) так вспоминает об этой первой встрече с ротным командиром и впечатлениях, которые он получил в первый день своего пребывания в казарме:

«Я высказалъ ему изъ 5 й главы евангѣлия матвея, о непротивление злу о любви къ врагамъ. Но он мнѣ сказал, что я из тебя зделаю хорошаго солдата, почему все идутъ, а ты не хотишь служить, неужели ты один умной?.

«Я на ето высказалъ ему из посланія к Римлянам 3 гл. ст. 10 – 18, но он сильно выругалъ меня и убежал из казармы. Ето случилось в самый обед, уже солдаты шли с котелкам, кто с баком сощами; такъ же и мои товарищи, вновь прибывшия, стали обедать, кто куда пристроился. Но я не могъ обедать, потому что мои товарищи — солдаты смотрели на меня как бы с презрением и как будто бы боялись меня. Никто со мной не говорил ни слова, хотя бы я с кемъ и начинал разговаривать».

После обеда, узнав, что будет двухчасовой перерыв в занятиях, и. А. Агеев пошел к своей сестре, которая жила в Иркутске, П она поддержала его в решении отказаться от военной службы. Вернувшись в казармы, он не вышел на занятия и отказался исполнить приказание командира, велевшего ему идти во двор, где обучались солдаты.

Дальнейшее П. А. Агеев описывает таким образом:

«Онъ сильно разгорячился и больше со мной не сталъ ничего говорить, почуаствовалъ себя или побежденнымъ или осмеяннымъ, только сильно выругался и убежалъ надворъ. Через минуты двѣ является с двумя сильнымъ. здоровымъ мущинамъ, которым велел взять меня и тащить надвор, гдѣ происходит занятие. Эти два человека схватили меня и потащили внизъ полестницѣ на дворъ со второго этажа. Я не помню, как вдруг учутился середь двора».

Когда П. А. Агеев снова отказался обучаться, ротный командир предложил ему хотя бы поворачивать по команде голову направо и налево, но получил отказ:

«Я нато сказалъ. что непредовайте членовъвашихъ греху в орудие неправды, но предоставьте себя богу, как оживших из мертвых, и члены ваши богу в орудие праведности (Послан. Римл. 6 глова, ст. 13). Но он опять тем же двумъ человекамъ велел взясть и вертеть меня по командѣ направо и налево. Оне взяли меня и вертели, как им было приказано, но когда

[1]) Рукопись эта, написанная по моей просьбе, озаглавлена: «Духобор Петръ Агеевъ. Мой отказ».

опускали меня, то я убеждал Телетова своими пониманиями, как я отношусь ко всему человечеству, что все люди братья, одного отца дѣти. Тогда он, видя, что силой меня учить трудно, да и мало сведущ или очень вредной, тогда он подбежалъ ко мне и нахаркалъ мнѣ полныя глаза и сказал, что я тебя заморю в тюрьме. Сам убежал и велелъ вести меня в свою канцелярию. Когда меня привели, то еще сильно ругал меня и топал ногам, написал на меня рапорт и отправил на гоупт-вахту».

Полковой суд приговорил П. А. Агеева к заключению в дисциплинарный батальон на 5 года.

Здесь он заявил, что желает отбывать наказание, «как христианин, а не как провинившийся солдат» и сперва отказался даже надеть казенную одежду, но, когда его платье изорвали, он уступил и надел форменную одежду. В карцере, куда его посадили за отказ обучаться словесности, ему давали горячую пищу через 3 дня на четвертый, а потом перевели зимой в холодный карцер, где он едва не замерз. После двадцатидневного заключения в карцере, он был переведен в общую камеру, где ротный командир предложил ему выполнять обязанности хлебопека. На это он согласился, и до революции, которая его освободила, работал на кухне. Интересно отметить, что, по словам П А. Агеева, с ним вместе были в дисциплинарном батальоне заключенные за отказ от военной службы, принадлежавшие к разным сектам Одни из них, например, адвентист Цибульский, соглашались нести нестроевую службу, и начальство дисциплинарного батальона, по большей части, оставляло их в покое. Другие, например, молоканин Ланкин с двумя своими товарищами из Благовещенска, и единомышленник Л. Н. Толстого—Егошин, отказывались от всякой службы и должны были за это вновь судиться. Но между всеми ими установились дружеские отношения, и П. А. Агеев тепло вспоминает о своих товарищах по заключению. Благодаря им он познакомился, между прочим, с некоторыми сочинениями Л. Н. Толстого, которые ему очень понравились.

П. А. Агеев говорил мне, что отказ от военной службы очень его «поддоржал»; по его словам, он перед отказом стал жить, как остальные—«мирские»—крестьяне, а столкновение с военной службой заставило его встряхнуться и увеличило его силы.

Кроме П. А. Агеева, отказались еще несколько духоборцев, при чем мне удалось собрать точные сведения лишь о трех таких случаях. В 1915 году судился за отказ от военной служ-

бы Михаил Петрович Сергеев, младший брат Ив. Петр. Сергеева, и был приговорен к трехлетнему заключению в дисциплинарном батальоне. После уничтожения дисциплинарного батальона во время революции 1917 года, он был переведен в тюрьму, где просидел еще 6 месяцев, пока не получил освобождение при советской власти. В том же году судился за отказ от военной службы другой духоборец—Александр Николаевич Сергеев. Его приговорили к 2½ годам заключения в дисциплинарном батальоне.

Наконец, в 1916 году отказывался от военной службы старший брат Ив. Петр. и Мих. Петр. Сергеевых, пожилой, многосемейный крестьянин — Василий Петрович Сергеев, призванный как ратник ополчения. В составленной по моей просьбе рукописи, озаглавленной «Рассказ сектанта духоборца Вас. Петр. Сергеева об отказе от военной службы,» В. П. Сергеев довольно подробно рассказал историю своего отказа.

Будучи призван на службу и отправлен в Красноярск, он отказался обучаться ружейным приемам, несмотря на угрозы ротного командира. За это он был посажен под арест, а затем вытребован к командиру полка. По словам В. П. Сергеева, командир отнесся к нему очень доброжелательно. Он мягко попытался его убедить служить, но когда увидел, что это не удастся сказал:

—«Я вижу, что запрещает тебе учение Христа служить и обучаться. Ну, я не желаю тебя отдать под суд, а передаю тебя в нестроевую роту 15-го полка».

Против этого В. П. Сергеев, повидимому, решительно не протестовал и пробыл в нестроевой роте до революции, после которой смог вернуться домой.

Таким образом мы видим, что среди духоборцев Иркутской губернии одни отказывались категорически от военной службы, в каком бы то ни было виде, а другие, в конце концов, соглашались отбывать службу, но лишь не беряв руки оружие.

После революции положение отказывающихся от военной службы значительно улучшилось. Декретом 4 янв. 1919 г. таким лицам было предоставлено право возбуждать ходатайства перед народным судом об освобождении от военной службы. Иркутские духоборцы воспользовались этим правом: в 1920, 21 и 22 годах в совете народных судей и его особой сессии было рассмотрено пять таких заявлений, поданных молодыми духоборцами, подлежавшими призыву.

Ходатайства эти, по большей части, удовлетворялись и духоборцы в то время освобождались от военной службы.

III.

Духоборцы Иркутской губернии, повидимому, только одну зиму находились в общении с теми, одним или двумя, сосланными с Кавказа духоборцами, которые их обратили в свою веру. Затем, больше 30 лет, поскольку нам известно, они не соприкасались со своими единоверцами и лишь в самом конце девяностых годов, встретились с высланными в Якутскую область духоборцами, но встреча эта была мимолетная. Интересно выяснить, в какой мере сохранилось в их среде духоборческое учение, какие элементы их верований имеют местное происхождение и как протекает в настоящее время их религиозная жизнь.

К сожалению, однако, на эти вопросы мы пока не можем дать достаточно полный ответ: в нашем распоряжении нет источников, позволяющих точно установить, в какой мере иркутские духоборцы успели в шестидесятых годах воспринять религиозные взгляды и обычаи духоборцев. Мы не можем точно установить, какие элементы духоборческого вероучения ими забыты, так как не знаем, в каком объеме они восприняли в свое время духоборческие верования.

Наиболее ранние известия о вероучении иркутских духоборцев можно найти в упомянутых уже выше архивных материалах, но они говорят больше о том, что духоборцы отвергали, чем о том, что они признавали.

В следственном деле о браке духоборца Матвея Сергеева с Анной Щекиной имеется рапорт священника Оёкской церкви Ларева, помеченный январем 1875 года и содержащий некоторые сведения о духоборческом вероучении.

Священник Ларев так говорит о верованиях местных духоборцев:

„Духоборцы в котинском приходе, не принимая предания православной церкви, писаний святых отцов, а потому, разумеется, своеобразно понимая Евангилие и Апостол, в которых не видно ясных указаний на внешнюю, обрядовую сторону таинств, крестного знамения, чествования святых икон и проч., решительно отвергают всякие религиозные обряды не только при таких важных эпохах в жизни человека, как крещение, бракосочетание и погребение, но у духоборцев нет даже коленопреклонений, поклонений и вообще всех тех видимых, телесных

знаков молитвенного обращения человека к Богу, какие употребляются в церкви православной" [1]).

Далее говорится, что духоборцы оправдывают такую „безучастность тела" ссылками на слова Евангелия о поклонении Богу духом и истиной, а те места писания, которые можно привести в подтверждение необходимости обрядов, толкуют иносказательно. На своих собраниях духоборцы читают отрывки из Евангелия и деяний апостольских, при чем, если собрание происходит по поводу рождения, погребения, или брака, выбираются соответствующие места.

Кроме того, сообщаются некоторые интересные подробности о духоборческих религиозных собраниях:

„Пение псалмов (по ихнему посаломов) на голос „не одна ли в поле дороженька" составляет также необходимую принадлежность всякого собрания святых: „духоборцы называют себя не иначе, как святыми."

Переходя к описанию брака Матвея Сергеева, свящ. Ларев рассказывает, что жених и невеста «без всякой предварительной церемонии» были посажены в передний угол стола. Затем «старший по возрасту, читает по Евангелью о браке галилейском, а потом все гости читают по порядку сиденья, кто, что может, так как большая часть святых неграмотна.» Потом начали петь псалмы и приступили к ужину, при чем пили и водку. К своим псалмам духоборцы присоединяли и пение рождественского и пасхального ирмоса, херувимской песни, и других церковных песнопений, при чем указывается, что духоборцы поют и сон Богородицы. Празднование брака, по словам свящ. Ларева, закончилось чтением из Библии отрывка о браке Товита и пением обыкновенных свадебных песен.

К сообщению свящ. Ларева следует, разумеется, отнестись с некоторой осторожностью. Он сам не мог присутствовать на свадьбе Матвея Сергеева, да и к тому же его положение могло помешать ему быть беспристрастным свидетелем. Но в этом сообщении можно все же выделить элементы, позволяющие уяснить себе некоторые черты, характерные для религиозной жизни иркутских духоборцев. Прежде всего нужно отметить, что иркутские духоборцы категорически отрицали всякую церковную обрядность, при чем те места Евангелия, на которые обычно ссылаются, защищая таинства, толковали иносказательно. Эта черта характерна и для российских духо-

[1]) Арх. ирк. дух. конст. Дело I стола. за 1873 г., № 107, л. 2 об.

борцев: они тоже признают правильным лишь духовное поклонение Богу, указывая на тот же текст, который приведен и в сообщении свящ. Ларева, и так же иносказательно объясняют некоторые места Евангилия, указывая например, что под крещением надо понимать духовное перерождение и т. д.

Но вместе с тем можно отметить и некоторые отличия. По словам свящ. Ларева, на собраниях иркутских духоборцев не бывает никаких поклонов. Российские духоборцы верят, что дух Божий живет в душе человека, проявляется в истинно верующих, и потому на каждом собрании они проделывают особый обряд земного поклонения друг другу: каждый в определенном порядке кланяется в ноги присутствующим и затем происходит взаимное целование. Некоторый отзвук этих духоборческих воззрений, может быть, возможно найти в словах свящ. Ларева о том, что иркутские духоборцы считают себя святыми. Но на обычай взаимного земного поклонения нет никаких указаний, хотя он должен был бы обратить на себя внимание тех, от кого свящ. Ларев слышал об этих собраниях. Точно также не свойственно российским духоборцам и чтение на собраниях священного писания: они все свое учение вложили в свои псалмы, частью являющиеся лишь слегка измененными отрывками из священного писания, частью представляющие собой короткие катехизисы с вопросами и ответами, частью же—религиозными песнопениями. Одни из этих псалмов поются на собраниях, иные произносятся по очереди всеми присутствующими, при чем каждый говорит тот псалом, который еще не был сказан другими, и в этом, главным образом, заключается богослужение духоборцев. Но иркутские духоборцы, по-видимому, не усвоили все духоборческие псалмы, которые в совокупости составляют «Животную книгу духоборцев,» заменяющую им писание, и этим можно объяснить, что они придавали большее значение чтению Евангелия и Библии, чем их российские единоверцы.

Но, как видно из показания свящ. Ларева, пение и произнесение псалмов на собраниях у них тоже было принято. Характерно также указание, что эти псалмы поются на мотив заунывной народной песни: российские духоборцы именно так поют свои псалмы, и мотив пения иркутскими духоборцами заимствован у них вместе с вероучением.

Приведенные выше слова: «все гости читают по порядку сидения, кто, что может, так как большая часть святых неграмотна» могут быть поняты, как указание на то, что и иркутские духоборцы по очереди наизусть произносили неко-

торые псалмы: если бы в этом случае речь шла о чтении, то оно было бы недоступно неграмотным. Анна Николаевна Сергеева, о свадьбе которой идет речь, подтвердила мне это предположение.

Наконец, можно отметить пение на свадьбе Матвея Сергеева радостных церковных песнопений и народных свадебных песен, хотя трудно выяснить, насколько достоверно это сообщение. Что же касается показания о том, что на свадьбе пили спиртные напитки, то это довольно вероятно. В то время и российские духоборцы не запрещали категорически своим последователям употребление спиртных напитков, а Е. П. Сергеев говорил мне, что иркутские духоборцы в начале не отказывались от водки.

Таким образом, архивные материалы показывают, что уже в первое время после того, как иркутские духоборцы отошли от православия, в их воззрениях и религиозных обычаях можно было отметить вместе с чертами, характерными для российских духоборцев, и некоторые местные особенности.

Дальнейшие известия подтверждают этот вывод.

Астырев, посетивший иркутских духоборцев в 1888 году, рассказывает, что на собрании их читалось Евангилие, которое пояснял один из присутствующих, затем по очереди каждый произносил какой нибудь псалом, и, под конец, началось заунывное, но задушевное, пение псалмов. Он отмечает также, что никаких особенных обрядов на своих собраниях духоборцы не выполняли: они читали и говорили псалмы, сидя, взаимное поклонение не происходило и присутствовавшие держали себя очень просто. В зимнее время собрания происходили очень часто: по вечерам духоборцы постоянно собирались, то у одного, то у другого из своих единоверцев, при чем женщины приносили с собой работу и во время собрания занимались рукоделием.

Наконец, в рукописи Е. П. Сергеева также говорится о том, что иркутские духоборцы придавали особенно большое значение чтению священного писания:

«Духоборческия семейства стали собираться в свои дома для богомолия и назидания своего учения. Грамотныхъ у нихъ небыло настоящих, а малограмотны, то принимали всякого человека, который бы мок хорошо читать и писать в каких небудь затруднительных делах, их касающих. А далее стали обучать детей к грамоте в тех же церковных школах». В другом месте сказано еще определеннее: «они сами именовали

себя христианами и руководились не словом кавказских духоборцев, а учением Евангелия.»

Псалмы, которые поют иркутские духоборцы, могут до некоторой степени помочь уяснить их религиозные воззрения. Как было уже сказано, российские духоборцы все свое вероучение вложили в свои псалмы и, повторяя их на своих собраниях, они постоянно возобновляют в памяти основные положения своей веры. Среди духоборческих псалмов надо выделять так называемые «вопросо-ответные», которые дают ответы на вопросы: что значит слово «духоборец»? как понимать бытие Бога? следует ли почитать святых? как толковать чудеса? и т. д., не произносятся на собраниях, а заучиваются лишь, как изложение веры.

В памяти духоборцев Иркутской губернии эти псалмы не сохранились. Когда я начал спрашивать об этих псалмах нескольких духоборцев, то лишь старушка Е. П. Сергеева и старик Ф. П. Сергеев вспомнили, что когда то такие псалмы были им известны и стали припоминать начало одного такого псалма, но так и не смогли вспомнить. Надо иметь в виду, что псалмы эти отличаются очень искусственной формой. содержат и некоторые туманные выражения, имеющие целью передать мысль так, чтобы она была понятна лишь посвященным, и поэтому естественно, что эти псалмы были забыты скорее, чем те, которые употреблялись, как молитвы или как песнопения. Если бы в памяти иркутских духоборцев сохранились все псалмы, выученные ими в свое время со слов тех, от кого они приняли свое, вероучение, то мы могли бы отчасти узнать, в каком объеме усвоили они некогда духоборческое вероучение. Но они забыли не только вопросо-ответные псалмы, которые. вероятно, и вообще знали мало, т. к. они трудно запоминаются, но и многие иные.

Российские духоборцы имеют около 400 псалмов. Естественно, что ссыльные духоборцы, недолго бывшие в общении с обращенными ими котинскими крестьянами, могли передать им лишь небольшую часть общего количества тех псалмов, которые хранятся в памяти их общины. Тем не менее иркутские духоборцы когда-то знали довольно много псалмов: Н. Астырев рассказывает, что одна из духоборческих девушек знала 42 псалма. Трудно, правда, сказать, все ли эти псалмы были духоборческими; в их число могли входить и неизмененные псалмы из Псалтири и духовные стихи не духоборческого происхождения, которые нередко поют и российские духоборцы. Теперь, во всяком случае, число подлинных духоборческих псалмов, которые помнят иркутские духоборцы, меньше. Сами духоборцы это

отличают и объясняют тем, что за последние два-три десяти летия они познакомились с другими духовными песнопениями, благодаря евангельским христианам баптистам, которые появились в Иркутской губернии в начале девяностых годов и даже несколько раньше. Духоборцы, заимствовав некоторые песнопения у них, стали забывать свои. Тем не менее мне известно 15 духоборческих псалмов, которые они относят к числу старинных. Одиннадцать из этих псалмов записал для меня Е. П. Сергеев, частью со слов своей матери, неоднократно упомянутой шестидесятишестилетней неграмотной старушки Е. А. Сергеевой, остальные записаны мною также с ее слов.

Приступая к изучению псалмов иркутских духоборцев, можно заранее предположить, что они должны отличаться от псалмов духоборцев российских. То обстоятельство, что иркутские духоборцы являются небольшой кучкой сектантов, потерявших связь с основной массой своих единоверцев, должно было сделать их псалмы более бедными не только в количественном отношении. Не имея возможности возобновить в своей памяти воспринятые некогда псалмы, иркутские духоборцы естественно должны были забывать их, при чем могли выпадать отдельные слова и целые фразы. Некоторые выражения могли заменяться другими, и таким образом должны были получаться варианты. Но вместе с тем у иркутских духоборцев могли сохраниться и некоторые псалмы, уже исчезнувшие у духоборцев кавказских или получившие у них новую редакцию: иркутские духоборцы узнали псалмы в шестидесятых годах, а псалмы, составившие духоборческую „Животную Книгу“, записаны в 1900 г. уже после переселения духоборцев в Канаду. За эти сорок лет у живших более интенсивной религиозной жизнью российских духоборцев могли появиться новые псалмы; возможно, однако, предположить, что и некоторые старые псалмы могли выйти из употребления у духоборцев российских и случайно сохраниться в Иркутской губернии.

Те немногие псалмы, которые удалось записать у иркутских духоборцев, как и следовало ожидать, неизмеримо беднее псалмов российских и значительно от них отличаются. Из четырнадцати псалмов и песнопений, имеющихся в моем распоряжении, лишь в шести можно узнать псалмы, напечатанные в „Животной Книге“, но и эти псалмы короче российских и кое-чем от них отличаются.

Как характерный пример такого укорочения, можно привести псалом: „Боже, Отче Всемогущий“, взятый из рукописи Е. П. Сергеева и сравнить его с псалмом, напечатанным в „Животной Книге:“ [1]

---

[1]) Животная Книга духоборцев, под ред. В. Бонч-Бруевича. СПБ. 1909: стр. 153.

Боже, Отче Всемогущей, Бохъ нашъ в трех лицах пребыватъ. Существом Бога признавай к тебе, Господи, прибегаем, хотим, Господи рабам твоим быть, твою волю творить, всем путям твоим ходить. Отъ метежа всех человековъ оставляем друзей и Братьев, все мирское попечение. В мире Слава, Сребро и Злато, но гле [1]) нас оно ни что же—тиби ради, Христе, Боже наш. Конец.

Боже, отче всемогущий, прежде сущий. Боже своих людей кличет. В трех лицах пребывает, всему миру зорно светит. Существом тебя, Господи, познаем; к тебе, Господи, прибегаем, многия слезы проливаем, благоволи же ты, Господи, всем твоим путем итти, твою волю творити. А я раб твой хочу у тебя быти, тебе, Господи, послужити от сия же до всей жизни. Друзья—братья, оставляйте все мирское, лишайтесь. В мире слава:—серебро, злато, а нам ни что же—тебя ради, Христе Боже наш. А я тесным путем штуся [2]), во пространном творюся. Поможи мне, Господь Варламов [3]). Он меня к Богу примирил, то есть правдой и светем просветил еси во век.

Богу нашему слава.

Сравнивая эти псалмы, можно видеть, что первый из них не только короче второго, но и содержит очень немного таких выражений, которых нет во втором.

Остается впечатление, которое, правда, трудно окончательно доказать, что первый псалом образовался таким же путем, каким полузабытое стихотворение, в котором выпали отдельные стихи и слова, получается из стихотворения, первоначально усвоенного полностью. Если бы мы имели два разных варианта, вероятно, различие было бы более существенно: одни и те же мысли могли быть выражены несколько по разному, так как процесс дополнения того или иного произведения связан с некоторым новым творчеством.

Сопоставляя псалмы, приведенные выше, можно отметить тождественность многих выражений. В другом случае, сравни-

---

[1]) „гле" —или „гли" —так в Иркутской губ. часто произносят слово „для".

[2]) Слово „штуся" духоборцы поясняли „иду". Прим. В. Бонч Бруевича. „Жив. Кн." стр. 153.

[3]) Переиначенное слово Авраамов. Прим. В. Бонч-Бруевича, там же, стр. 153.

вая псалом иркутских духоборцев с соответствующим псалмом духоборцев российских, можно притти к выводу, что мы имеем перед собой лишь довольно близкие варианты. Таков, например, псалом иркутских духоборцев „соберемся мы, казаченьки", который они поют, как протяжную песнь. Среди псалмов, входящих в „Животную Книгу", нет такого, который бы начинался этими словами, но в псалме „Воспойте Богу песнь новую" [1]), можно отметить отрывок, равняющийся приблизительно одной трети его, в котором в выражениях близких, хотя и не тождественных, развивается тот же мотив—борьба с «женою любодеицею», вавилонской блудницей, выведенной в Апокалипсисе, и, по мнению духоборцев, изображающей символически православную церковь.

Псалом этот взят мной из рукописи Е. П. Сергеева, где он записан в одну строку и, так как лишь некоторые места его совершенно отчетливо делятся на строфы песни, я приведу его, не разделяя на строфы.

«Соберемся мы, казачинки, напоследнеѣ времечко, подумаемъ едну думушку, воспоем мы песню новую. Непора ли нам, казачинки, во похотъ итти, пот тотъ великий вавилонский гратъ пот ту ли жену скверную прелюбодейницу? Таже скверная жена любодейница сидит назвере багряномъ, доржит в руках чашу злотую, наполненною мерзостями земными. Напоила она всех царей и князьей земных, все прелюбодействовали с нею, и хотела напоить воина великого, сына человеческого, но оввешался[2]) взясь чяшу из руки ее, но не пить и неесть, а вложить въ уста ее. Конец». Псалом российских духоборцев на этом не оканчивается—дальше идет изображение страшного суда.

Среди записанных у иркутских духоборцев псалмов есть еще несколько таких, которые являются сокращенными или более или менее измененными псалмами „Животной Книги". Так, иркутские духоборцы знают детский псаломчик: «Сотворил Господь человечка-малолеточка», который читают с незначительными отступлениями от текста, записанного у духоборцев российских[3]) и помнят другой маленький псалом, тоже называемый детским „Дом наш благодатный"[4]). Кроме того у них есть еще один небольшой псалом, который они тоже называют детским, т к. он очень короток, несложен, и легко запоминается:

---

[1]) Животная Книга духоборцев Спб. 1909. стр. 131.

[2]) Очевиднс—обещался.

[3]) Животная Книга, Спб. 1909. стр. 170.

[4]) Там-же, стр. 236.

«Затворитеся двери адския, приобщи нас, Господи, к стаду избранному и утверди нас, Господи, на камени благокоренном и радостном» [1]).

Наконец, среди псалмов, записанных Е. П. Сергеевым, можно отметить псалом, начинающийся словом „Придите, увидите дела Бога живого", который почти совпадает с псалмом «Животной Книги» — «Придите, видите дела Божии». Из других псалмов, которые имеются у иркутских духоборцев, надо отметить один, по общему своему духу, содержанию и форме типичный для духоборческих псалмов, но отсутствующий в „Животной Книге". Подобно многим псалмам он является одновременно и молитвой и восхвалением Бога, и мне пришлось слышать, как старушка Е. А. Сергеева, от которой я его записал, произносила его на собрании:

«Возлюбленный Отче Благий, научи нас оправданием своим и будь с нами до конца. В начале было слово, и слово было у Бога, Бог бо есть слово, без его ничто же. Сколь велик и силен, кто имеет премудрость. Никто не был, не сильнее его, кто боится возлюбленного отца благого, терпит ради слова его. По нынешнему веку дал Иисус Христос новую жизнь человеку —иметь чистую совесть, кротость, смирение, делать добро, говорить правду. Возрадуется сердце, возвеселится дух о благодати Божьей. Царствуй душа в правде, тогда приблизится ко престолу Божьему». В общем, можно сказать, что часть тех немногочисленных псалмов, которые сейчас употребляются иркутскими духоборцами, несомненно, заимствована ими от российских, но у них нет особенно длинных, торжественных и проникнутых религиозным пафосом псалмов, которых много в духоборческой „Животной Книге".

Некоторые псалмы российских духоборцев являются видоизмененными отрывками из Библии, часть из них заимствована из Псалтыри. Последние псалмы были раньше в употреблении и у иркутских духоборцев; Астырев отмечает несколько таких псалмов.

Наряду с псалмами, российские духоборцы употребляют духовные песнопения, которые они называют „стишки". Среди этих религиозных песнопений—много заимствованных у других сектантов, и, по традиции, они поются не во время молитвенных собраний. Иркутские духоборцы знают один из таких стихов, который, однако, называют псалмом и считают своим,

---

[1]) Записаны со слов старушки Е. А. Сергеевой.

„Идет молодой юноша и слезно плачет, тяжелехонько воздыхает. Ему навстречу младому юноше идет сам Иисус Христос".

Стих этот, который в разных вариантах поют не только российские духоборцы, но и другие сектанты, возник, повидимому, у старообрядцев и до сих пор поется в их среде.

Наконец, вместе со старинными псалмами духоборцы поют в домашнем быту и религиозные песнопения, заимствованные у баптистов.

Знакомясь с псалмами, которые поют духоборцы Иркутской губернии, можно убедиться, что они сохранили, слегка видоизменив, некоторые псалмы, воспринятые от российских духоборцев, но число этих псалмов очень не велико, и наиболее сложные и длинные псалмы российских духоборцев им неизвестны.

К аналогичному выводу можно прийти, знакомясь с вероучением и обрядами иркутских духоборцев. Отрицательная сторона учения российских духоборцев воспринята и сохранена и их иркутским единоверцами. Они не признают внешнего богопочитания и отвергают всякие обряды и таинства. Встречаясь с баптистами, которые, повидимому, в последнее время имели на них некоторое влияние, они решительно отрицали необходимость крещения, доказывая, что „крещение не есть омытие плотской нечистоты, а обещание Богу доброй совести", и баптисты, в конце концов, потеряли надежду их переубедить.

Но довольно сложное учение российских духоборцев о Боге не вполне усвоено их иркутскими единоверцами. Российские духоборцы учат, что Бог есть дух, который создал вселенную и живет в душе каждого верующего. С этим согласны и иркутские духоборцы. В рукописи Е. П. Сергеева есть такое место: „бога мы признаем въ невидимом существе, в евангеле Іоана в 4-й гл. 24 ст. говоритца: бог есть дух, поклонятца должно вдухе истене. исщит таких. Так же сказано: ежель мы любим друг друга, то Бог в нас прибывает. Такое наше основание".

Но отличительной особенностью российских духоборцев является уверенность, проявлявшаяся на протяжении всей их истории, что Дух Божий в полной мере выявляется всегда в душе одного человека, который непосредственно руководит верующими, как их духовный вождь, посланный свыше. Таким человеком они считают Иисуса Христа и уверены, что, умирая, он оставил после себя преемника. И во главе секты духоборцев стоит человек, в котором воплотился, по их мнению, дух Божий, и

которому они беспрекословно повинуются. Это учение об Иисусе Христе не было усвоено или не сохранилось у иркутских духоборцев: божественную власть духоборческих руководителей они не признают и, повидимому, даже не знали бы о ней, если бы не встретились с последователями Веригина. бывшими в ссылке в Якутской области, и, если бы П. Агеев не побывал в Канаде, где ему пришлось лично наблюдать. как подчиняются духоборцы своему вождю. Это учение о божественной власти Веригина, по словам П. Агеева, больше всего помешало ему присоединиться к своим канадским единоверцам.

Что же касается учения об Иисусе Христе, то иркутские духоборцы, повидимому, склонны в большей мере приписывать Христу божественные свойства, чем это делают российские духоборцы, признающие его человеком. в душе которого выявился Дух Божий. По крайней мере, Е. П. Сергеев говорил мне о Христе, как о Сыне Божием и спасителе человечества.

Точно также по разному смотрят российские и иркутские духоборцы на Евангелие и книги ветхого завета. Российские духоборцы хранят в памяти свою „Животную Книгу", в псалмах которой имеются целые отрывки из священного писания, и эти псалмы являются для них источником вероучения. Вместе с тем, будучи убеждены, что во главе их общины стоит вождь, вдохновляемый свыше, и что сами они составляют общество верующих, в душах которых тоже проявляется Дух Божий, они считают, что учение их может развиваться, и писание, будучи проявлением воли Божией в свое время, теперь не является единственным источником вероучения; их вождь может творить новые заповеди, дополнять прежние. Иркутские же духоборцы, уже в силу своей изолированности, в писании, преимущественно, в Новом Завете, должны были видеть главный источник своего вероучения, и они обычно пытаются обосновать свои взгляды текстами.

Не вполне принимая догматы вероучения российских духоборцев, их иркутские единоверцы разделяют их взгляды на значение добрых дел. По крайней мере поучения о необходимости любовного отношения к людям, правдивости, честности и т. д. являются обычной темой на духоборческих собраниях. Точно также они считают непозволительным курить и пить вино.

В первое время после появления духоборчества в Иркутской губернии, по словам Е. П. Сергеева, в их среде не было определенного запрещения курить и пить, и он считает довольно вероятным показание священника, имеющееся в одном

из выше изложенных дел, о том, что на духоборческой свадьбе было выпито много вина.

В последние же десятилетия, может быть, под влиянием примера баптистов, духоборцы Иркутской губ. считают совершенно недопустимым употребление табака и вина. Это не мешает, впрочем, некоторым молодым «природным духоборцам» курить и выпивать. Но эти молодые люди, вообще, как было уже сказано, ничем, кроме отрицания обрядов, не отличаются от окружающих их крестьян и, когда в 1920-м году была сделана попытка оживить иркутское духоборчество, они не приняли в ней участия.

Будучи оторваны от своих российских единоверцев, иркутские духоборцы не могли участвовать в том религиозном движении, которое происходило в девяностых годах на Кавказе под руководством Веригина. Они не усвоили и некоторых принципов, выдвинутых в то время—например, не отказались от мясной пищи. Но, по крайней мере, некоторые из них вполне сочувствуют этому движению, и возможно, что отказались от вина и табака они не только под влиянием примера других сектантов, но и потому, что узнали при краткой встрече с отправленными в Якутскую ссылку приверженцами Веригина об их безусловно отрицательном отношении к табаку и вину.

Собрания у духоборцев Иркутской губернии проходят во многом иначе, чем у российских духоборцев. У них нет обычая, разделившись на 2 стенки, земно кланяться друг другу и произносить определенную формулу взаимного приветствия.

Просто, сойдясь в избе, они садятся, не соблюдая определенного порядка. Один из них читает Евангелие или Послания Апостолов, реже отрывки из книг ветхого завета и, как умеет, их поясняет.

Затем поются псалмы, а в конце каждый из присутствующих, по очереди, встает и говорит тот или иной псалом. Это произнесение по очереди различных псалмов является наиболее характерной чертой молитвенных собраний и у российских духоборцев.

Собрания происходят у иркутских духоборцев редко—главным образом—по большим праздникам. Объясняется это той малой интенсивностью религиозной жизни иркутских духоборцев, которую уже приходилось отмечать выше.

Подводя итоги, можно сказать, что исследование прошлого и современного положения духоборцев Иркутской губер-

нии дает новый материал, для истории народных религиозных движений в Сибири.

Изучая архивные источники, можно отметить ряд случаев, когда сосланные из России сектанты пытались подействовать на местное население и находили среди него последователей. Несколько таких случаев можно отметить в отношении духоборцев, сосланных в Сибирь еще в первой половине XIX века [1]). Привлеченные к суду, новые последователи секты обычно держались довольно стойко и в свою очередь присуждались к тем или иным наказаниям. Но проследить историю таких новообращенных сектантов, выяснить, во что превращалась со временем их религиозная община, обычно нет возможности за отсутствием материалов. Исследование духоборцев Иркутской губернии позволяет выяснить, хотя и далеко не полно, историю одной такой попытки насаждения духоборчества среди местного населения. Оказывается, что небольшая группа сектантов, оторванная от своих единоверцев, не нашла достаточно сил для того, чтобы окрепнуть и распространить дальше свое вероучение.

Но она все-таки и не исчезла окончательно. Очень вероятно, что за то короткое время, в продолжении которого предки современных иркутских духоборцев находились в общении с теми, кто отклонил их от православия, они даже не усвоили духоборческого вероучения во всем объеме. Те положения, которые были ими восприняты, также не сохранились у них в полной мере: кое-что было ими забыто, кое что постепенно изменено.

Предоставленные самим себе, они в бо́льшей степени, чем российские духоборцы, должны были пользоваться писанием, и в некоторых пунктах иначе формулировали свои убеждения. Часть их молодежи почти утратила веру своих отцов. Но вместе с тем надо признать, что иркутские духоборцы проявили довольно большую живучесть и стойкость. Не смотря на притеснения со стороны окружающих, они не вернулись в православную церковь. Отдельные люди из их среды, отстаивая свои убеждения, отказывались от военной службы и, при старом строе, несли за это наказание. Община их не укрепилась и не расширилась, но она все же является интересной для изучения.

М. Муратов.

---

[1]) М Муратов. Духоборцы в Восточной Сибири в первой половине XIX века. Труды Ирк. Гос. Унив. в. V.

Легенда о Щапове.[1])

Маленькой, лежащей в стороне от большого тракта, деревушке Верхоленского уезда, Анге выпало на долю быть родиной двух замечательных людей: известного миссионера-этнографа, впоследствии митрополита Иннокентия (в миру: Иван Попов-Вениаминов) и знаменитого историка и областного писателя Афанасия Прокопьевича Щапова. Плохо ли хорошо, но она помнит того и другого. Одним она гордится, о другом вспоминает неохотно и иронически.

Правда, память о митрополите Иннокентии деятельно поддерживается, вернее, поддерживалась, духовенством. Многие, наконец, и по сию пору помнят пышный проезд митрополита, когда на пути в Москву заезжал он в родную деревню поклониться праху родителей. Местное духовенство со своей стороны довольно часто устраивало чтения и беседы, посвященные митрополиту Иннокентию; лет десять-пятнадцать тому назад

[1]) Настоящая статья составлена по материалам, собранным мной летом 1915 года в с. Анге, во время поездки моей (по поручению Этнографического Отдела Русского Географического Общества и Отделения русского языка и словесности Академии Наук) на р. Лену для собирания материалов по фольклору старожильческого русского населения. Поездка эта являлась частью задуманного экспедиционного плана: по следам прежних этнографов—Ровинского, Максимова и Щапова с целью проверки на месте их выводов и уяснения методов их работы. (О необходимости такой проверки—в моей работе «Этническая традиция в Сибири»). В этих целях я совершил зимой 1913/14 года поездку по казачьим селениям р. Амура (путь С. В. Максимова); лето 1915 года провел, как уже сказано, в Верхоленском уезде, при чем особое внимание мною было уделено Анге, как центральному пункту наблюдений Щапова. (Поездки по Ангаре—по следам Ровинского—осуществить уже не удалось). Вместе с тем, попав в Ангу, родину Щапова, я решил собрать также и материалы о Щапове биографического характера, а заодно выяснить, сохранилась ли у земляков А. П. память о нем и в каких чертах представляют они себе его деятельность и значение. Ответ на этот вопрос представил неожиданный интерес. Он оказался любопытным и примечательным не столько для биографа, сколько для этнографа—фольклориста, интересующегося процессами возникновения и распространения устных преданий.

был даже реставрирован домик, где родился и провел детство митрополит. Правда, реставрация произведена весьма неудачно, так как новая постройка изменила прежний вид и дает представление скорее о типе старинного дома, чем о подлинном домике родителей м. Иннокентия. Но, во всяком случае, во всем, что касается памяти митрополита, чувствуется заботливая и бережная рука.

Не то с памятью Щапова.[1])

Дом, принадлежавший отцу Щапова, и в котором родился А. П., сохранился, хотя и не совсем в прежнем виде. Часть его снесена. А. П. Щ-м он был продан местным купцам Брегелям, а от них перешел в собственность ангинской школы. На школьном дворике и по сейчас ютится эта маленькая хибарка. Грустное и тягостное впечатление производит она: выбитые стекла, покосившиеся стены—и мерзость запустения внутри. Место рождения знаменитого писателя приспособлено теперь для хранения зимой картошки, капусты и проч. Отвратительным запахом гнили и разложения повеяло на меня, как только я распахнул дверь и перешагнул через порог ветхой избушки. И невольно вспомнилась торпа национального писателя, бережно целиком перенесенная в музей «На лоне природы» в Гельсингфорсе.

Но имя Щапова в Анге не забыто. Щаповых, дальних родственников и однофамильцев А. П., в Анге много и по сейчас; [2]) существует даже особая Щаповская заимка, многие хорошо еще помнят отца А. П.

---

[1]) Следует, впрочем, отметить одну попытку местной интеллигенции упрочить память Аф. Пр. Щапова среди земляков. В 1901 году, по случаю исполнившегося двадцатипятилетия со дня смерти А. П. Щапова, О-во распространения народного образования в Иркутской губернии решило ознаменовать эту дату открытием в Анге бесплатной библиотеки-читальни его имени. Было возбуждено соответствующее ходатайство, собирались пожертвования, велись переговоры с Ангинским сельским правлением. Последнее охотно откликнулось и отвело для предполагаемой библиотеки помещение при сельском правлении; пожертвования собирались также довольно успешно и 4 января 1904 г. б-ка была открыта. Но присвоить ей именование Щаповской власти, в лице тогдашнего иркутского генерал-губернатора, графа Кутайсова, не нашли возможным и библиотека открылась под названием „Ангинская бесплатная народная читальня".

Во время моего посещения Анги, библиотека, насчитывающая около 2-х тысяч книг, влачила уже жалкое существование.

[2]) Сведения о роде Щаповых сообщил сам А. П Щапов в статье «О физическом развитии Верхоленского населения». «Первый крестьянин Щапов, пришедший из России через Низово-Ленский и Илимский уезды, поселен был в 1693 году, в числе других крестьян, тоже выходцев из России, в только что строившуюся тогда Ангинскую слободу; от этого-то крестьянина прежде все-

К стр. 60

Отец А. П-а был, как известно, пономарем в селе; семья его была не малая: три сына и три дочери. Все пожéнились, повыходили замуж; у всех, кроме А. П., были дети, но все они куда-то разбрелись, покинув родную Ангу и, вероятно, .мало кто из них думает о родстве со знаменитым писателем. Из родственников его мне пришлось повстречаться только с одним из них, Прохором Бобровским, крестьянином села Бутакова (несколько верст от Анги), сыном одной из сестер Аф. П-а. В селе Тарае живет семья Кузнецовых, некогда весьма близкая Щапову .Теперешний глава этой семьи, Адриан Иванович Кузнецов, сохранил самую благоговейную память об Афанасии Прокопьевиче. Вообще, в семье Кузнецовых держится еще и до сих пор как бы некий культ Щапова. Имеется его портрет, хранятся его подарки. Долго хранились и письма, но, к сожалению, их унес какой-то несчастный случай. Такое отношение к памяти Аф. Прокопьевича Адр. Ив Кузнецов перенял еще от отца и особенно от деда и прадеда.

Последний—умный, известный далеко по Лене, старик Савва Павлович Кузнецов, крепко любил и уважал Щапова, также относился к нему и сын его, Савва Саввич. По семейному преданию, а также по воспоминаниям других лиц, и Аф. Пр. платил им тем же и охотно в беседах с ними отводил душу. Жена Саввы Павловича, Елена Андреевна. была к тому же родной теткой Аф. Пр. и его крестной матерью. В Анге же живет несколько семей политических ссыльных, повстанцев 1863 года, хорошо знавших Аф. Пр. и более ли менее отчетливо помнящих его и сейчас.[1])

По-своему помнит Щапова и крестьянская Анга. Его необычайная для обитателей деревни судьба не могла не вызвать

го в самой Ангинской слободе народился небольшой род крестьян Щаповых до второй половины XVШ века Один из этого русско-крестьянского рода Щаповых, с основанием в Ангинской слободе церкви, по совершенному отсутствию белого духовенства. выбран был ангинскими крестьянами в дьячки ангинской церкви,– и от него пошел духовный род Щаповых. представляющий в прошлом в Ангинской слободе непрерывную генеалогию дьячков и пономарей, женатых большею частью на крестьянках и живших совершенно по крестьянски, а на стороне в разных местах Иркутского округа разветвившийся на побочные средние линии или отрасли одного духовного рода Щаповых» Цит. по ст. Г. Лучинского. Сочинения А. П. Щапова. т. III; стр. II.

[1]) К сожалению. воспоминания и рассказы о Щапове в семье Кузнецовых не особенно ярки и интересны. Несколько интересных фактов передавал Адр. Ив. со слов деда. Однажды он спросил: как это ты, Аф Пр., выдумываешь. пишешь?—«Да так--отвечал тот—найдет новой (иной) раз такая минута, что сами слова на бумагу лезут, будто как говоришь». В другой раз после долгой беседы Саввы Саввича с Аф. Пр , первый спросил, не может ли он быть чем ему полезным. «Одним только», отвечал Щапов: «построй в Анге школу». Этот рассказ подтверждал мне и один из местных политических (повстанцев 63 года), Стан. Ив. Ястржембский.

интереса к его личности. Странны и даже дики были в глазах крестьян и его наружность и его поступки. Антропологические измерения, записывание песен, поиски археологического материала—все это являлось «чудным» и диковинным. Его не раз вспоминали, не раз досужили о нем деревенские кумушки, разбирались его дела и поступки: одно непонятное громоздилось на другое и, наконец, создалась своеобразная Щаповская легенда, пытавшаяся объяснить и его «занятию» и головокружительный успех земляка «в Рассее» и его быстрое, бесславное падение. Героем этой легенды был не тот Щапов, которого они знали, который не раз беседовал и выпивал с ними, а какой-то другой, «питерский», жизнь которого была окружена таинственностью и загадочностью. Этой легенде только не всегда хватало героического элемента, слишком уж противоречил этому в их глазах реальный образ знакомого им Щапова, «пономарского сына», любившего выпить чудака и к тому же безбожника.

Безбожие Щапова – один из основных стержней этой легенды. Безбожие его—факт, в селе прочно установленный, и ему было посвящено не мало рассказов и воспоминаний моих собеседников.

Одна из местных старожилок, престарелая Евдокия Алексевна Попова, дочь священника, служившего в местной церкви во времена пребывания там А. П. Щапова и по сейчас с большим неодобрением вспоминает А. П. «Был он чудной какой-то. Чо-то ходил все зря, каки-то все сведения собирал. Безбожник был. Придет во храм—не перекрестится». Она уверяла даже, что Щапов у родных своих заставил иконы снять. Отец Алексей, по ее словам, перестал под конец даже уважать его, „а сначала-то любил поговореть с ним».

Вообще, как я уже сказал, о безбожии Щапова вспоминают чаще всего, переплетая факты с фантастическими вымыслами. О безбожии его говорил мне и местный священник, уверявший, что Щапов и старика Савву (Кузнецова) «совратил». В семье Кузнецовых сохранилось воспоминание о таком разговоре деда с А. П-ем. Тот прямо спросил: «Бог то есть, Афанасий Прокопьич?»—«Есть то есть», отвечал тот, «да только понять его нельзя. А чему попы в церкви учат, это брат, ерунда». По убеждению своих однодеревенцев, Щапов был жестоко наказан за свое неверие. Об этом так рассказывал мне девяносточетырехлетний старик, Карп Иванович Аксаментов:

— «Грамотей был он, курсовик. Был человек первостепенный, но только в Бога не верил. Приезжает он домой, входит в избу и креста не кладет. Отец ему и говорит: ты что

же, Афанасей, святым иконам чести не воздаешь, Богу не поклонишься?—«А это», говорит, „дело рук человеческих". Потом приезжает в Тарай, к дяде своему Савве Павловичу, и опять же святым иконам креста не кладет. Заметил ему дядя, а тот опять в ответ: „это дело рук человеческих, а Бог тут не причем". Ну, погостил он так с полмесяца, поехал в Иркутск, и только Веселую гору проехал, вдруг ослеп. «Что это», спрашивает у ямщика „я ни тебя ни горы не вижу". А он уже отемнел, значит. Приехал в Иркутск и через три дня Богу душу и отдал».

Приходилось мне слышать, что Щапов был чернокнижником и колдуном. Один из ангинских крестьян хорошо помнил отца Аф. П-а, а о нем самом так отозвался: «Сын-то пономаря?—востропом што ли он был? Приезжал откуль то, где то жил. Кто ево знат. Чернокнижник был како-т», равнодушно добавил он.

Другими мотивами Щаповской легенды являлись его успехи, возвышение и падение. По рассказу племянника Щапова, Прохора Бобровского, «Афанасея Прокопьича возили к самому государю на лицо». Уже приготовили для него черную повозку куда-то завезти, но он сумел обелить себя. Хотели же отправить его за то, что «будто он похоронил кого то не так, как надо, а «ничком» (так преломился смутный слух об участии Щапова в знаменитой панихиде). На мой вопрос: почему же *он* хоронил, Бобровский ответил: «да, ведь, он на архирея выучился, да только не восхотел». «Щапова привезли к государю», рассказывал тот же Прохор Бобровский: «по первоначалу то он (царь) гневался, а после, как выслушал нашего то Афанасея Прокопьича, положил ему анпиратор руку на голову и сказал: вот какие есть люди в Сибири!» Рассказ этот Прохор слышал от своей матери, сестры А. П-а.

По рассказу семидесятилетнего крестьянина, Андрея, Антоновича Щапова, была какая то «забастовка» и кто то за ево (т. е. за А. П. Щапова) руку приложил. «Будто за нево подписался, а он не при чом. Да ладно, в синоте-то товарищи у него были, а то бы пропасть. Они его и оправили. И так здорово руку подвели, что как ни напишет, все ево рука »—«не будь этого», добавил он: приехал бы он к нам в Ангу генералом». Упомянутая выше Евдокия Алексеевна Попова тоже слышала, что Щапова, «из Рассеи выслали за каку-ту панафиду». Высылка ее не удивляла, так как Щапов—«поперешной был, все наперекор начальству делал». В Иркутск привезли его в темной повозке (по ее же рассказу) и никуда не выпускали.

Сравнительно ближе к истине передает этот факт биографии Щапова умный и развитой старик Соколов, неоднократно беседовавший с А. Пр-ем: «Манифест об освобождении крестьян издали, а народ всё не увольняют. Крестьяне по прежнему всюду работают. И был такой человек, с хорошей головой, который настоящим манифестом раздобылся, и к этому манифесту народ собрался. Тысяч семнадцать народу собралось. А донесли, будто народ взбунтовался Пришли солдаты, стали стрелять. А потом, когда много народу поубивали, Афанасий Прокопьич и вздумал панихиду о нем служить Тут его и арестовали. Посадили его на габвахту, где царскую фамилию сёдют. Думал, что повесят. Сидел он одинадцать дён. Привели его ко государю. Тут и говорит ему государь: «ну, садись, Афанасей Прокопьич». Сел он, стали они беседовать. В конце беседы и говорит ему государь: «ну, А. П., полюбил я тебя и во всем прощаю. Оставайся у меня в канцелярии, — и положил ему пятьсот рублей в месяц. Пробыл он у царя в канцелярии полтора года. Но только стал он шибко вино пить. А потом еще стали на него высшие чины злобствовать, потому что А. П. обо всякой их пакости самолично государю докладывал. Снова призвал его государь и говорит: «Ну, А. П., приходится нам с тобой расставаться», отпустил его, значит, и большие прогоны выдал» [1])

---

[1]) Для большей отчетливости напомню некоторые факты, являющиеся реальной основой этих фантастических рассказов. В 1861 г на почве недоумений, вызванных манифестом об освобождении крестьян, произошли кровавые события в с. Бездне, Казанской губ. Среди крестьян нашелся раскольничий начетчик, Антон Петров, который по-своему толковал манифест, в духе народных чаяний. Слух об этом быстро распространился и в Бездну начали стекаться крестьяне из соседних мест. Администрация потребовала у крестьян выдачи Антона Петрова—те отказали. Это было истолковано, как «бунт», была вызвана военная сила. В безоружную толпу были даны залпы, в результате которых было убито и ранено около 150 человек. Антона Петрова арестовали и вскоре казнили.

Это событие произвело огромное впечатление на общество. Казанское студенчество решило, в качестве демонстрации, отслужить панихиду по «убиенным за свободу и любовь к отечеству». После панихиды, Щапов, тогда профессор университета, произнес горячее надгробное слово. Против Щапова и студентов немедленно же было возбуждено «дело». Он было поехал в Петербург для объясне-ий, но по дороге был арестован, и прибыл в столицу уже в сопровождении жандарма. В Петербурге он был посажен в Третье Отделение, откуда позже по болезни был переведен в арестантское отделение для офицеров клиники проф. Заблоцкого-Десятовского Но тюремное заключение Щапова не было длительным, месяца через три (даже меньше) он был уже освобожден. По ходатайству некоторых влиятельных знакомых Щапова, его взял на службу министр внутренних дел П. А. Валуев, с жалованьем в 50 руб. в месяц.

Имеют некоторые основание и рассказы о личном внимании Александра II к Щапову. Царь весьма интересовался делом Щапова. На телеграмме с

Рассказывал также Соколов о том, как учился А. П.: „на екзамене или уроке графских и генеральских детей все вперед толкают, а А. П. все на конце да на конце. А потом, глядишь—впереде всех выведут». На мой вопрос, где служил А. П., старик ответил: «был он заведующим университетом в Казани».

Конечно, о деятельности Щапова были смутные представления у всех. Тот же Андрей Антонович Щапов говорил мне, что А. П. был «не то переплетчик не то составитель книг». Этот А. А. Щапов был помощником старшины в тот год, когда приезжал в Ангу А. П Щапов, и оказывал ему содействие в поисках старинных предметов. Через некоторых крестьян он добыл А. П-у штук пятнадцать старинных стрелок. Тот был очень доволен и после прислал подарок Андрею Антоновичу. Они вдвоем часто ходили по селу и А. П., по его словам, все интересовался: и как бабы песни поют и как стряпают, «словом, до всего доходил». «Для чего это ему было надобно, уж не знаю», закончил он.

Рассказывал мне об этнографических и археологических занятиях А. П. Щапова и старик Зуев, свойственник семьи Щаповых. Он хорошо помнил и пономаря, Прокопия Андреевича и Афанасия Прокопьевича. О первом он отзывался с большой похвалой: „был он хорошо поучон, свешшеником был бы, да голос не дозволял—писклявой, как у комара".—К Афанасию же Прокопьевичу относился с нескрываемой иронией. Насмешливо рассказывал он, как Щапов собирал парней и девок «петь ему песни». На полянку выносился столик с водкой; те, кто хотел петь, подходили, прикладывались к водочке и затягивали.[1]) Сам Зуев—тогда молодой парень—был также в числе этих певцов.

докладом о событиях в Казани он «изволил собственноручно карандашем написать: Щапова необходимо арестовать». «В Синоде дело собственно кончилось для Щапова ничем, но, по приказу Александра II, оно было передано оттуда в Главный Комитет. По рассмотрении дела в последнем царь повелел Щапова устранить от должности и отправить в монастырь. Это неожиданное решение, отменявшее прежнее, смутило самих министров. За Щапова взялись хлопотать такие лица, как П. А. Валуев, гр. А. П. Толстой и др. и наконец, дело кончилось прощением Щапова, опять таки по личному распоряжению Александра.

Щапов остался в Петербурге на службе, но в 1863 г он был выслан административным порядком в Сибирь.

[1]) Эти подробности подтверждала и одна из представительниц местной интеллигенции, Евдокия Михайловна Масюкова, жена одного из политических ссыльных, местная уроженка, бывшая девочкой во время пребывания в Анге Щапова. Она вспоминала, как А. П. часто плакал, слушая песни. В среде политических (повстанцев 63 года) я слышал такие воспоминания: Однажды Щапова растрогала любимая песенка «лучинушка».—Помню, говорил он: «как зимой отец хомуты чинил, а я сидел и лучинушкой светил».

Этнографические занятия Щапова были прерваны насильственным образом. В самый разгар работы в волостное управление «пришла бумага из Иркутска». Местным властям предписывалась строго наблюдать за Щаповым и ни в коем случае не допускать близких сношений его с крестьянами (это в деревне-то!) „Бумага" была секретная. Старшина, приятель А. П., был не мало смущен всем этим и положительно не знал, что делать. Наконец, он решил, что лучше всего будет посоветоваться с самим А. П., сообщив ему содержание секретного предписания. На того это подействовало самым удручающим образом. Он бросил свои наблюдения „махнул на все рукой", запил и вскоре покинул Ангу.[1])

Это обстоятельство сыграло, конечно, также важную роль в отношениях к Щапову крестьян. Сближение его с земляками-однодеревенцами шло и без того туго. «Секретная бумага» из Иркутска завершила это отчуждение. И вместе с тем как бы прояснилось то непонятное, что было связано с обликом Щапова. И его странные занятия и его рассказы о своей судьбе теперь как бы осмыслились В представления о Щапове иркутская «бумага» наложила последний штрих. Не даром, по свидетельству нескольких моих собеседников, эта «бумага» взволновала все село, и один из крестьян признавался мне, что об Аф. П-е даже «и говорить то потом вслух опасались". Жизнь и судьба его теперь представились под определенным углом— и т. о. был дан мощный толчек для уже начавшейся твориться легенды.

Так двойственным и противоречивым зарисовывался в памяти ангинцев образ Щапова. Безбожник и чернокнижник— с одной стороны; и человек, не боящийся стоять за народ, резавший «правду-матку» самому царю, и которого сам царь внимательно слушал и уважал и вместе с тем боялся—с другой. Таким, внушающим страх и уважение представлялся он простодушным ангинцам. Но это были черты городского Щапова. Рядом с ними уживались и другие, более близкие и понятные. Ведь, все же, он был для ангинцев своим, близким, сотрапезником и собутыльником—пономарским сыном, ставшим в городе «чудаком» и интересующимся песнями и «бабьими занятьями». И образ опасного «политика», жуткий образ наказанного безбожника, образ «городского» Щапова как бы растворялся в этой фигуре деревенского знакомца. Оттого то большинство рассказов о нем, да и вся это Щаповская легенда,

[1]) Сообщено мне Адамом Фомичем Петровским (одним из поэтанцев 1863 года), служившим волостным писарем, когда разыгрался этот эпизод.

как бы пронизаны некоторым элементом иронии. Легенде, как я уже сказал, не хватало героического элемента.

Чтобы покончить с представлениями о Щапове у его земляков, нужно еще отметить одно. В этих рассказах и сообщениях о Щапове на фоне всей этой фантастики мелькают иногда подлинные черты настоящего Щапова. Это тогда, когда речь заходила об отношении Аф Пр-а к его родным. Племянник его, Прохор Бобровский, никогда не видавший А. П-а, но питающий самое благоговейное отношение к нему, сообщал мне со слов своей матери о заботах А. П. об ее судьбе и частых случаях помощи ей. Об этом сообщали мне и другие. Между прочим, это подтверждается и некоторыми печатными материалами Так, вскоре после смерти Щапова в газете «Сибирь» (1876 г., № 36) появилась интересная корреспонденция из Верхоленска; со слов лиц, знавших Щапова, корреспондент сообщал что А. П. незадолго до своей смерти мечтал об издании своих сочинений, чтоб обезпечить своих близких родственников. („плакал, на нужду нашу глядя"—говорил мне Прохор Бобровский.) Это, конечно, ему не удалось. Он сам умер бедняком—в бедности, почти в нищете, влачили дни его родные. Одна из его сестер была замужем за верхоленским крестьянином, Мальцевым. Корреспондент «Сибири» видел его слепым стариком, собирающим милостыню. Другая сестра была замужем, как уже сказано, за крестьянином Бобровским и также очень бедствовала. С ее же слов рассказывал мне Прохор Бобровский, как сильно был привязан А. П. к родным местам и дорожил ими. Он все просил сестру не покидать Анги и жить в отцовском доме. Под старость он и сам собирался переселиться туда же[1]).

Характерен и трогателен рассказ на эту же тему старика Костромитина (по местному прозвищу, «Кудукана»). С обозами приходилось ему иногда бывать в Иркутске, и каждый раз заходил он к Аф Пр у, который всегда его радушно „привечал," и иногда посылал с ним сестрам подарки. Как-то приезжает он также в город, заходит к «Офонасею Прокопьичу», а у того сидел какой-то гость, «барин-же». Щапов, увидав земляка, бросился к нему на встречу, обнял его, расцеловался с ним, а потом закричал—„Ну и молодец же ты, что приехал, а то вот я все толкую, что лучше воды, чем наша Анга нету, а вот он—кивнул на гостя—не верит. „Ну, я—довольным тоном

---

[1]) Об отношении Щ-а к родным—см. ст. Знаменского (Ист. В. 1899,2) а также в моей статье «К биографии А. П. Щапова и митр. Иннокентия» (Русск. Стар. 1916,7).

закончил Кудукан—конечно, обсказал, что, действительно, вода наша чудесная, и в ней ни одна змея не может жить». [1])

Легенда о Щапове—явление не одинокое и не случайное в Сибири. Позволю себе для сопоставления напомнить легенду, которую сообщает в своем воспоминании о Чернышевском В. Г. Короленко. Эту легенду слышал он в одном из самых „угрюмых, печальных и неприветных мест" Сибири. Население этих мест так говорит о своей жизни: „Столбы для дому бей в камень, паши камень и камень кушай... и слеза наша на камень этот падет». «Но, как все люди», говорит В. Г Короленко, „они все ждут чего-то и на что то надеются". Среди этих надежд не малое место занимает и надежда на... Чернышевского. По рассказу одного из станочников-ямщиков (везших Чернышевского при возвращении его из Якутской области), Чернышевский был одним из самых важных генералов и „первеющих сенаторов" у Александра II. Однажды Александр II созвал всех своих «сенаторов» и стал с ними советоваться, как сделать лучше «людишкам своим». Сенаторы предлагали различные меры—и только один Чернышевский упорно молчал. Спрошенный царем, он посоветовал убавить генералам и сенаторам богатства, а работы им прибавить, прочему же народу „убавить тягостей".

«Вот услышали это сенаторы и осердились. Самый из них старший и говорит: это, знать, последние времена наступают, что волк волка съесть хочет.—Да один за одним и ушли. И сидят за столом—царь да Чернышевский одни. Вот царь и говорит: Ну, брат Чернышевский, люблю я тебя, а делать нечего, надо тебя в дальные места сослать, потому с тобой с одним мне делам не управиться. Заплакал да и отправил Чернышевского в самое гиблое место на Вилюй». [2])

Сопоставляя эту легенду с легендой о Щапове, необходимо констатировать не только их общее идейное сходство, но местами поразительное совпадение в деталях. Сходство настолько сильно и глубоко, что, пожалуй, кому-либо покажется возможным поставить вопрос о влиянии первой легенды на вторую или наоборот.

---

[1]) О любви Щапова к природе, в частности к природе своей родины неоднократно упоминалось в биографической литературе—особенно у С. С. Шашкова.

[2]) *В. Г. Короленко.* Полн. собр. сочин., изд. А. Ф. Маркса, т. I., стр. 382.

Но, конечно, здесь дело не во влиянии и не в заимствовании. Сходство здесь неизбежно. „Молодой стране изгнания и пущих страданий", как именует Сибирь С. В. Максимов, не раз приходилось сталкиваться с людьми, представлявшимися местному населению какими-то выходцами из иного мира, чья жизнь и судьба поражали своими контрастными переходами. Опальные сановники и царедворцы, разжалованные князья и графы, декабристы, страдальцы за веру, наконец, масса „политиков" второй половины XIX века длинной и пестрой вереницей прошли перед туземным населением. И в нем, как свидетельствует и С. В. Максимов, создавались „особые воззрения на этих людей, известных под именем „секретных".[1])

Перед населением не раз вставала задача—осмыслить чужую судьбу; и эти попытки осмысления естественно должны были вызвать к жизни ряд легенд аналогичных приведенным выше: о Щапове и Чернышевском. Добавим, что эти размышления и догадки об участи невольных пришельцев тесно сплетались с размышлениями о своей судьбе и «своем житьишке», вспомним, наконец, что первые и наиболее яркие встречи туземного населения с этими пришельцами изгнанниками были как раз встречи с вчера еще сильными и властными[2]) – и будет вполне понятен и тот фон, на котором возникали эти легенды и то направление, по которому шло и развивалось их содержание Отсюда их идеологическая близость, отсюда сходство и совпадение в деталях. Только образ Чернышевского явился более отчетливым, цельным и законченным в своей легендарности—облик же более близкого Щапова остался двойственным и неясным. Легенда не смогла окутать его целиком.

Значение приведенных здесь рассказов и преданий о Щапове, мне думается, не ограничивается одной только этнографической стороной. Они, несомненно, не лишены и некоторого биографического значения. Известна жестокая, беспощадная характеристика сибирского населения и общества, сделанная

[1]) *С. В. Максимов.* Сибирь и каторга. Изд. 3-е П. 1900, стр. 389.

[2]) Напр., на Лене, помимо декабристов, до чих еще, местное население видело в качестве таких изгнанников: президента камер коллегии Петра Первого, Фика; князя Черкасского, барона Менгдена, графа Головкина, графа де-Сантиса, Радищева и др.

А. В. Пруссак записала в Иркутской губернии ряд легенд о декабристах, своим содержанием вполне подтверждающих приведенные выше наблюдения. С этой же точки зрения любопытна старинная „сибирская повесть" Н. Щукина. (Н. Щ. Посельщик (Сибирская повесть. Санктпетербург. В типографии Конрада Виклебера. 1834).

Щаповым. В этой характеристике в значительной степени сказались, как уже неоднократно отмечалось критикой, личные настроения и переживания Щапова. Некоторым исследователям эта роль личных настроений представляется даже в чрезмерно преувеличенном виде—напр., у биографа А. П. Щапова, Г. А. Лучинского. „Мы слышим голос не беспристрастного историка, а человека, измученного в борьбе с лишениями физическими и страданиями психическими", пишет он[1]). Но, конечно, если нет надобности так преувеличивать значение этой личной струи, то учесть ее все же следует. Следует отчетливо уяснить себе душевную настроенность и личные переживания Щапова в этот последний период его жизни, когда он всеми силами рвался покинуть „отвратительный острог", как он называл Иркутск. И с этой точки зрения кратковременное пребывание Щапова в Анге, встреча его с ближайшими земляками и кровными родными, поскольку она отразилась в сложившейся на почве этой встречи легенде, приобретают особый интерес и значение.

В свое время это настроение Щапова пытался уяснить Н. М. Ядринцев, когда в статье «Любовь к родине» и А. П. Щапов» писал об одинокой и бесследной смерти последнего. «Почему не воспитал Щапов около себя любви среди своих земляков, почему остался он среди них чуждым, покинутым и озлобленным», спрашивал Ядринцев. И ему представлялось, что все дело—в разрыве Щапова со своими прежними областными симпатиями. „Иной поток увлек его из того мира, где он был Антеем, в область туманного космополитизма и внутреннего разлада, заставившего его ненавидеть жизнь и все общество". Он не мог быть «ни пророком ни учителем на родине», продолжает Н. М. Ядринцев: „так как в его сердце не было любви к ней, не было всепрощения своей родине. Глаза, отуманенные горем, не позволили ему видеть светлые точки грядущего. Он

---

[1]) *Г. А. Лучинский.* А. П. Щапов. Биограф очерк Сочинения А. П. Щапова, т. III; стр. CVII. Вообще, Лучинский невольно для себя таким преувеличением роли личных элементов в построениях Щапова снижает научное значение последних. Личными настроениями объясняются даже такие моменты, как защита Щаповым Трескина и его противопоставление чиновничества купеческой олигархии. «Мрачная характеристика сибирского общества, защита Трескина, предпочтение чиновничества, так раньше ненавидимого Щаповым, буржуазии—вызваны были тяжкой бедностью и озлобленностью А. Пр. на безучастье окружающих к тяжелой судьбе его». (ib). Так объяснять—значит, слишком упрощать вопрос. На долю личных настроений могут быть отнесены страстность тона статей Щапова, некоторое, б.-может, сгущение красок, но отнюдь не самое построение. На самом деле здесь замечательная (конечно, еще несовершенная) попытка применения социологического анализа, первая попытка учета и выявления классовых антагонизмов сибирского общества.

не нашел веры в себя и свою жизнь, ибо потерял дорогое имущество—чувство привязанности к своей области».[1])

Но прав ли Ядринцев в своем приговоре? Так ли прост вопрос, как это представлялось его чувству пламенного патриота? Не следует ли взамен этих рассуждений поставить вопрос о судьбе культурных пионеров Сибири? Миф об Антее, который по этому поводу напомнил Ядринцев, как раз на сибирской почве имел сплошь и рядом обратное применение. Мы знаем, как слишком часто именно на родной почве утрачивалась действенная сила крупнейших сибирских деятелей. Это было уделом и драмой не одного только Щапова. Не пришлось ли то же, хотя и в меньшей степени, пережить самому Ядринцеву? Пережил (и в очень тяжелой форме) эту драму и Г. Н. Потанин. Можно было бы для иллюстрации этой мысли напомнить еще ряд имен, и будущему историку сибирской общественности еще не раз придется останавливать свое внимание на этих фактах. В ряду этих имен и этих фактов судьба Щапова только, б-может, наиболее сурова и трагична, но не одинока.

Эту судьбу Щапова, как в фокусе, отразила сложившаяся о нем на его родине легенда. Смешивая действительные факты с самыми невероятными вымыслами, соединяя героический пафос с юмористической усмешкой, она все же лучше всяких подлинных документов приближает нас к пониманию того душевного состояния, которое должен был пережить Щапов в кратковременный момент встречи с ближайшими земляками. И в этой правде легенды—ее общественно биографический смысл и значение.

Марк Азздовский.

---

[1]) Восточное Обозр. 1885, № 17.

Туземная интеллигенция Сибири *).

Среди картин талантливого художника-алтайца, Гуркина, есть один набросок, экскиз, на котором художник пером набросал небольшую группу. Это алтаец—верхом на коне, один из исчезающих представителей той Тубы, которая когда-то населяла горные тайги Саян и Алтая. Всадник и конь наткнулись на невиданный след и оба впились в него, один сторожко подавшись корпусом вперед, а другой—осев на задние ноги, готовый прыжком избегнуть опасности.

Чей это след? Конечно, не звериный, ибо встреча со зверем привычна. Туземец очутился между дикой подавляющей природой, с которой он не имел средств совладать, и чуждой, надвинувшейся на него из неизвестных стран, непонятной культурой и с ее носителем, также чуждым, не понятным и не понимающим туземца русским человеком.

Сибирская история и должна была разрешить задачу слияния и взаимного познания этих чуждых миров: туземного и пришлого, двух миросозерцаний, из которых одно своими корнями уходило в окружающую природу с ее грозным величием, а другое исходило из далеких источников, созданных веками человеческих исканий.

Физиологически оба мира стали сливаться уже в первое столетие после своей встречи. В средине XVII века исторические акты уже упоминают о Сибири и сибиряках, о сибирском обычае и сибирских особенностях не только в костюме, но и в типе.

---

*) Помещаемая ниже статья Н. Н. Козьмина ставит вопрос, представляющий интерес для всех, занимающихся изучением Сибири. Поэтому редакция охотно дает ей место на страницах сборника, хотя статья не принадлежит к числу историко-этнографических работ в узком смысле слова.

Редакция.

В конце этого века было сделано заявление о «сибирстве», как каком-то уже национально-культурном целом. Это был первый проблеск нарождения сибирской интеллигенции, как выразительницы туземных интересов и туземного умонастроения.

Но эта интеллигенция все-таки чувствовала себя в большем родстве с Ермаком, чем с Кучумом.

Правда, в состав этой нарождавшейся туземной интеллигенции вошли многочисленные представители «инородческих» народностей.

Акты исторические пестрят именами служилых людей мусульманского и просто «языческого» происхождения. Но это были отщепенцы, люди, оставившие прежнюю среду и обычаи и усвоившие не всегда хорошо, но всегда решительно, русский язык и русский порядок жизни.

Огромные собрания эпоса, произведений т. н. народного творчества турецких и монгольских народностей, составленные Радловым, Катановым, Жамцарано, Барадийном и др., разрушили начисто тот научно-литературный предразсудок, согласно которому туземцы были погружены в умственную и нравственную спячку и были лишены творческих сил. Пред взорами европейских ученых вскрылась колоссальная работа поэтического творчества и картины вековых дум над национальным прошлым и народными судьбами. Туземные массы в раскиданных по степным равнинам и падям горных тайг, стойбищах и улусах жили незаметной для непривычного европейского глаза, но интенсивной духовной жизнью.

Замечательно, что даже те наблюдатели туземной жизни, которые относились к ней свысока и очень много места считали нужным уделять грязи, дикости, некультурности туземцев, иногда с бросающейся в глаза непоследовательностью отмечали у них черты какой-то своеобразной врожденной деликатности и чувства достоинства, находящих, между прочим, свое выражение в обычаях гостеприимства и этикета. Приемы воспитания, отношение к детям часто гораздо выше и культурнее, чем у русских. У туземцев нет того битья «смертным боем», непотребной брани и циничной распущенности, в атмосфере которых растет русский ребенок в деревне, на фабрике и в городских предместьях.

То же в отношении к женщине, в отношениях соседства, дружбы и вражды. Эту разницу подметил и сам туземец. Минусинские хакасы говорят: с русским говоришь мирно, а топор, на всякий случай, за спиной держи. Минусинские кыргысы и

прибайкальские буряты в XVIII в. горько жаловались, что на слово не только простого русского человека, но и русского правительства никак нельзя положиться.

Изучение разбросанных всюду по южной Сибири могильных памятников, монгольских и китайских летописей, расшифровка орхонских и енисейских надписей вскрыли далекое от т. н. первобытной дикости прошлое турков и монголов Сибири. 1500—1000 лет тому назад в нынешних южной Сибири и Халхе существовали культурные государства, ведшие обширные торговые сношения и державшие в своих руках охрану и организацию тогдашних мировых торговых путей. Военные отряды хакасов сопровождали торговые караваны из Центральной Азии вплоть до Аравии. Высокомерный византиец, посол императора Юстина II, Земарх, восхищенный произведениями художественного литья и чеканки алтайских турков, признавался, что они не уступают по совершенству лучшим произведениям римского искусства (VII век)

Эта кровь культурных предков, традиции высокоразвитых общественных отношений, не могли не передаваться по наследству.

Исторические судьбы переместили и мировые центры культуры и международные пути к ним. Потерпели крушение создавшиеся на них очаги цивилизации. Меч Чингисхана и его преемников смел остатки культуры в государствах караитов, найманов и пр.

Но в этих странах сохранились воспоминания, часто смутно-фантастические, сказочные, легендарные, о прошлом, с яркими проявлениями национальной мощи и напряженной мысли и воли, а с другой стороны, также не всегда ясно осознанная и формулированная тяга к культуре и культурным центрам.

Хубилай ушел в Китай. Он, как и его преемники, не сделался настоящим китайцем. Но он не мог уже жить в кочевых столицах своих предков, хотя сам не превратился в оседлого вполне богдохана, заключенного в замке-дворце. Он покидал свой «Ханбалык» (ныне Пекин) и укочевывал в охотничьи и другие резиденции. Но его сопровождал весь двор и вся дворцовая роскошь и комфорт. Много монголов должно было превратиться и в настоящих китайцев.

Масса осталась в своих степях со своими легендами-эпопеями, сказочно-историческими воспоминаниями и смутной мечтой и тоской по культуре. На западе разгорался свет новой цивилизации, с огромными завоеваниями в области техники, нау-

ки, теоретической мысли. Но не он первый бросил свои лучи в степи Халхи и южной Сибири. С своеобразным светильником, взятым из буддийского храма, явился первый в эти степи лама—и лама тибетский. Он принес пищу для алкавшей мысли кочевника в священных книгах Тибета, заключавших и религиозные, и философские, и научные трактаты.

Этот лама не пренебрег туземными языками, которые были ему не менее чужды, чем европейцу. Он не отверг и наиболее дорогих для сердца степняка обычаев, культов, лишь введя их в круг буддийских религиозных представлений и церемоний. Это было «неприятно для мудрых», как говорил лама Ваджрабара Мэргэн Диянчи; но, с другой стороны, «нельзя было противиться желающим устраивать обо и пр.». И монголы ответили горячей благодарностью тем людям, которые, как им казалось, держали в своих руках шнуры того занавеса, который закрывал яркий свет истины. XVI-XVII века—это эпоха быстрого, безудержного распространения буддизма, или, вернее, ламаизма среди монгольских племен: он стал их национальной религией. Такие князья, как Алтан-хан тумэтский и Абатай-хан халхасский сделались, своим покровительством и преданностью буддизму, такими же историческими личностями, как Хловис франков или Владимир руссов—покровители христианизма.

В XVII в., когда русские пришли в соприкосновение с монголо-бурятскими князьями, их поражала та церковная обстановка, которой себя окружали последние. В юртах, в большом числе, стояли литые, серебряные, с позолотой, бурханы; пред ними—такие же дорогие большие чаши. Вокруг свечи, зажигавшиеся на подставках. И «горят те свечи тихонько день и ночь», «а дух от тех свеч, что от ладану». Бросалось в глаза, что около князя обычно сидел лама, с которым тот неизменно советовался: «слушает того ламу царевич».

Палласса в начале 70-х годов XVIII в. принимал у себя тайша, не бывший формально ламаитом; в его роде были знаменитые шаманы; но и у него была домашняя часовня и жил лама, которому было поручено принять и занять разговором ученого гостя. И последний оставляет свой насмешливо высокомерный тон, когда вспоминает свои беседы с ламой. Ламы составили ту туземную интеллигенцию, которой не хватало бурятам и без которой народ обречен на бесконечное рабство. Ибо, только выделив из себя своего рода мыслящий аппарат, народ может осмыслить свое положение, свои интересы и задачи и организоваться для самозащиты.

Несчастье бурят и монголов, как и народов средневековой

Европы было в том, что указанная туземная, ламская, интеллигенция воспитывалась в кругу оторванных от реальной, земной жизни идей и чувств. Буддизм отрицает самую реальность чувственной (в философском смысле этого сюда) жизни. Она—мираж, то обманчивое движение, мерцание воздуха, которые нас обманывают в повседневности. Все—за пределами этого приходящего, не имеющего ничего прочного и достоверного за собой, существования. И народности и сами человеческие особи—только создания фантасмагории. В конечном,—правда, бесконечно отдаленном,—будущем только чистое бытие, поглотившее все в своем сиянии, представляется реальностью Не только ни иудея ни эллина не будет. Не будет ни человека, ни льва, ни дракона, ни самой коленопреклоненной, очеловеченной, лани.

Этого мало. Буддизм, в ламайской церковной организации, пришел в Монголию из чужой страны, в которой ни обычаи населения, ни язык его, ни антропологический тип не имеют ничего общего с монгольскими. Тибет никогда не был, конечно, только школой и страной святынь. Это было государство тибетцев со своими национально-политическими стремлениями; для него монголы могли служить средством для разрешения политических и национальных задач, как бы последние ни понимались, а не самоцелью. Далай-Лама не только глава буддийской мировой церкви, но и политический глава Тибетского государства.

Так было в Западной Европе, когда римский папа был и верховным главой католического мира и политическим главой одного из итальянских государств, стремившегося при том к разрешению национальных задач. И эта средневековая, по принятой концепции, структура культурной и государственной Европы дошла до настоящего времени. Только, когда повелитель церковной области превратился в «ватиканского узника», пятьдесят лет тому назад, получил и формальное завершение многовековый процесс раскрепощения национальностей и секуляризации мысли и чувства.

В Центральной Азии тибетский Рим, Лхасса, еще сохраняет все значение «второго Рима», каким был папский Рим.

Аналогия между старой Европой и Монголией, или Монголо-Бурятией, поразительна, хотя и не отмечалась, насколько известно, наблюдателями. В ламаитских дацанах, представляющих не только монастыри и местные центры культа, но и огромные учебные заведения, с факультетами богословия, философии, метафизики, гносеологии, медицины, учатся десятки и сотни детей и юношей бурят и монголов, ведутся диспуты, часто кипит бес-

покойная мысль, происходит борьба философских и богословских систем. Из рядов школьников, студентов и профессоров выделяются искатели высших знаний и истины которые подобно студентам и ученым старой Европы странствуют из одного ученого центра в другой, вплоть до Брайбуна, Галдана, с его «золотопрестольным», и наиболее почитаемого бурятами-учеными подвижниками—Лаврана, этих старых Гейдельбергов Центральной Азии. Все это далеко от европейских путей науки и философской мысли, все это остается вне поля зрения путешественников и исследователей, но тем не менее является выражением умственной жизни монголо-бурят и той психологической средой, в которой рождалась и вырастала прежняя туземная интеллигенция.

Если буддизм сделался национальной религией монгольской семьи народов, то турки были завоеваны Исламом; их Римом и Лхассой является такая же далекая и чужеземная, как эти города для адептов христианства и буддизма, Мекка, город арабов-семитов, а языком культа и богословской и философской мысли-арабский язык. Интеллигенция киргизов, татар, башкиров была магометанская. Она воспитывалась в кругу богословско-клерикальных интересов и вопросов. Политическая мысль не была ей чужда, но это был круг идей и интересов, связанных с Халифатом, тем мировым церковным государством, в котором также имела своего аналога идея государственности, возглавленной папой.

Несомненно, несмотря на клерикальный космополитизм той среды, в которой вырастала интеллигенция турецких и монгольских народностей, ей не могла оставаться чуждой жизнь родного народа со всеми ее житейскими интересами и треволнениями повседневности, особенно в условиях непрерывной борьбы против натиска и настойчивых захватов со стороны господствующей, «государственной», народности. Не только оставшиеся светскими представители ее, но и представители духовенства (ламы, муллы) вовлекались в национальную жизнь и в дело организованной самозащиты. На великих хуралах ширетуй в бурят-монгольском дацане, в торжественной молитве, поминает людей, ознаменовавших свою жизнь заслугами пред буддизмом; на ряду с именами этих поборников религии упоминаются и имена тех, кто свой труд, мысль и жизнь отдал служению бурятскому народу, хотя бы он и не был буддист. Неудивительно, что среди лам были выдающиеся деятели на поприще обще-культурной, просветительной деятельности. Называемый «великим» настоятель (ширетуй) Агинского дацана (умерший в 1900 г.) Данжинов, был проповедником широкого просвещения и гуманных

идей, он оставил переводные и оригинальные труды не только на тибетском, но и монгольском языке. Ринчин Номтоев был также настоятелем дацана; он составил тибетско-монгольский словарь, писал на монгольском и русском языках; потом покинул монастырь, служил по выборам и зарекомендовал себя, как крупный общественный деятель. К ним же принадлежат: Дылгыров, Дандаров, Тугултуров, Найданов и др.

Пользующийся исключительным весом в Тибете Агван Доржиев, происходящий из верхоленских бурят, принимает близкое участие в вопросах бурятской жизни. Бывший Бандидо Хамбо-Лама Иролтуев давал средства и выписывал техников для устройства искусственного орошения среди бурят.

Аналогичные явления мы могли бы указать и среди магометанского духовенства. Но это все явления, имевшие место в порядке победы земных интересов над потусторонними, в порядке вторжения мирской жизни в монастырь и церковь. Это был крик жизни, раздавшийся в монастырских стенах.

Должна была появиться национальная интеллигенция, которая в основу своей жизни положила бы не вопросы личного спасения или религии, а национальные интересы и вопросы культурного развития родной народности, которая пошла бы за знанием, чтобы затем вооруженной им возвратиться для работы на национальной почве. Для этого нужны были прикладные знания, знакомство с теми колоссальными завоеваниями техники, которые преобразовали до неузнаваемости старую Европу. Путь к ним вел через европейскую науку и европейское просвещение.

Первые представители получившей европейское образование туземной интеллигенции разделяли судьбу своих предшественников,—они денационализировались, растворялись в русской интеллигентной среде, как многие из русских пионеров европейского просвещения в былое время не решились вернуться в Московскую Россию и остались за границей. Якут Неустроев был учителем в Иркутске, там и погиб; доктор-якут Слепцов также работал не в Якутии. Сагай Катанов остался профессором Казанского университета. Его связь с родным народом сохранялась лишь постольку, поскольку его специальностью было изучение турецких языков и поскольку родственные узы заставляли его изредка посещать родные места. Это был кабинетный ученый. Лама Галсан Гомбоев работал в Казанском Университете. Его глубокие знания в области монголоведения использовались ориенталистами. Изданием монгольской летописи «Алтан тобчи», он создал до некоторой степени новую эпоху в монголоведении. Он тоже тип отшельника-ученого. Это были как

бы работники, которых туземцы дали для европейской науки и культуры Но они не были теми носителями европейских наук и искусства, которые явились бы с последними в туземную среду. Такими были бы те, кто не европейцев знакомил бы с языком, бытом, антропологией своего народа, а последнему на его языке сообщал достижения европейской мысли и техники.

Киргиз Чокан Валиханов и бурят Доржи Банзаров как бы положили грань в истории туземной интеллигенции. Это не были еще представители нового ее поколения. Может быть, скорее это были последние представители только что изображенного предыдущего поколения. Но это были люди таланта, ярких способностей и оригинального облика, которые обычно и кладут грань между старым и новым, вызывая споры о том, являются ли они первыми людьми нового поколения или последними старого, предыдущего. Конечно, Петр Великий и Данте деятели иного масштаба. Но был ли Петр первым человеком новой России или крупнейшим представителем отходившей в прошлое Московской Руси? Было ли выступление Данте началом новой Европы или красивым и ярким заключительным аккордом т. н средних веков? Если говорят, что переворачиваются страницы истории, то это говорят фигурально: свиток истории развертывается бесконечной лентой.

Биографии обоих деятелей—монгола и турка—очень интересны, и мы вкратце на них остановимся.

Доржи Банзаров родился в начале 20-х годов XIX столетия. Родиной его была долина р. Джиды, левого притока р. Селенги. Родители отдали его в кяхтинскую школу, где он обнаружил блестящие способности. В первой половине 30-х годов было обращено внимание на преподавание монгольских и турецких языков с целью, с одной стороны, получить переводчиков для многочисленных русских миссий при султанах и ханах Средней Азии, а с другой—дать образование инородческим детям. В числе четырех мальчиков попал в Казанскую гимназию и Банзаров. По окончании гимназии он поступил в Казанский университет. Это было событием. Министр нар. просв. Уваров счел необходимым об этом доложить Николаю I. Банзаров окончил университет в 1846 г., написав в качестве диссертации на степень кандидата известное свое сочинение «Черная вера или шаманство у монголов». до сих пор считающееся лучшей работой по шаманству сибирских туземцев.

Банзаров был оторван от родины. но, очевидно, уже не мог порвать с ней нравственных связей. Студентом он переводит с французского на монгольский «Странствования китай-

ского буддиста IV века, по имени Фа Сяня»; имея в виду своих одноплеменников, составляет на монгольском языке «Всеобщую географию» и «Монгольскую грамматику*).

Банзаров остался буддистом. Его отмеченные добродушным юмором выходки против «терсов» (противников буддизма, неправоверных), конечно, представляют остроты; в петербургских письмах он шутит, что вся обстановка столичной жизни показывает, что «сюда, кажется, еще не проникло учение Будды». Но самые эти остроты указывают на наличность неистребимого чувства, что он человек другой культуры, чем его ученые друзья. На Селенге жили люди, подозревавшие приехавшего для астрономических наблюдений академика в том, что он заманил с неба звезду (Венеру) в железный ящичек и увез ее с собой; но это были люди, с которыми своего родства он не мог забыть. А между тем, это был по европейски образованный человек, знавший главные европейские языки и знакомившийся с новейшими течениями научной и общественной мысли в Европе. Потанин в биографическом очерке, посвященном Банзарову, говорит, что только наружность у последнего оставалась типично монгольской; во всем остальном это был вполне по европейски образованный человек, стоявший на уровне требований времени. Ориенталист Григорьев писал, что Банзаров с честью мог носить «ученый колпак» в любом европейском университете. Он называет его «монгольским гелертером в полном смысле этого слова». Тот же европеизм Банзарова считал нужным подчеркивать и другой русский ученый ориенталист, Савельев: он также указывал, что Банзаров прочно занял место среди европейских представителей его науки. Банзаров умер в конце февраля 1855 г.; ему было с небольшим 30 лет. Кроме «Черной веры» и мелких, хотя обративших общее внимание среди ученых, статей и заметок, он ничего не успел сделать; ничего не сделал он и непосредственно для своего народа.

Мы не будем разбираться в биографических данных для объяснения этого. Это едва ли нужно. Банзаров жил последние годы в Иркутске, куда его назначили чиновником особых поручений к генерал-губернатору Муравьеву, поглощенному всецело

---

*) Эти работы погибли. Они хранились у профессора-монголиста Ковалевского, жившего в Варшаве. Из дома, в котором он жил, был сделан выстрел в наместника. В виде экзекуции все имущество жильцов этого дома было по распоряжению властей сожжено, в том числе и рукописи Ковалевского и Банзарова.

Это были как раз работы, направленные к тому, чтобы познакомить одноплеменников на их собственном языке с работами и научными достижениями европейцев, как «Черная вера», наоборот, знакомила европейцев с одноплеменниками Банзарова.

амурскими делами. Сохранился характерный факт. Архиепископ Нил усердно обращал Банзарова в христианство. «Монгол,—писал один ученый чиновник,—сердился за эти попытки и перестал посещать преосвященного». Автор письма выражает сожаление, что Банзаров не был обращен в христианство в Казани, —тогда «он не сошелся бы потом со своими так тесно». Так думали лучшие люди в Иркутске того времени Для кабинетных работ не было соответствующей обстановки, а для широкой общественно-просветительной и социально-политической деятельности—необходимых условий. Значение Банзарова в его личности.

Валиханов, бывший сверстником Г. Н. Потанина (род. в 1835 г.), был аристократ по своему происхождению. Он был чингисханид по прямой линии. В числе его предков числится и знаменитый сибирский царь Кучум. Его дед Вали-Хан был последним независимым ханом Средней Орды, в 1782 году признавшим верховную власть России. А его прадед—известный хан-богатырь Аблай, упоминаемый в стихах Ядринцева.

Чокан Чингисович получил образование в Омском кадетском корпусе. Уже двадцативетним офицером (1856 г.) он встретился в Илийском крае с известным русским географом, а впоследствии и государственным деятелем П. П. Семеновым. Эта встреча имела для него такое же значение, как и для Г. Н. Потанина. Валиханов сделался географом. Он решил попасть в Кашгар, куда еще не проникали европейцы. Смельчаков ожидала смерть. Как раз в это время погиб в Кашгаре пробравшийся туда Адольф Шлагинтвейт. Валиханову, переодетому купцом, удалось (1858 г.) благополучно через Тянь-Шань (Иссык Куль-Заук-Чатыр-Куль-Тургарт) добраться до Кашгара. Он возвратился в следующем году с обширными и разнообразными материалами, обрабатывать которые он отправился в Петербург. Усиленные работы и занятия в университете подорвали его силы. Он умер в 1866 году, всего 31 года от роду. То, что успел он обработать и напечатать, было отмечено научными достоинствами, большой интеллигентностью, разносторонностью сведений и тонким пониманием. Это был и образованный и передовой человек. О Валиханове оставил воспоминания его близкий друг, Г. Н. Потанин, признававший его влияние на себя. Его ранняя смерть не осложнена никакими попутными обстоятелььетвами, как у Д. Банзарова. Тут нет места для размышлений, что было бы с молодым ученым, если бы он принял христианство или жил в другом городе, в другой обстановке.

М. б., есть что-то исторически неизбежное в этих ранних смертях слишком ранних вестников и пионеров новой жизни, появление которых не менее необходимо, чем их смерть.

После Валиханова у киргизов медленно, но непрерывно накоплялись интеллигентные силы. У них появились по европейски образованные юристы, врачи, педагоги, общественные деятели. Представитель другого ханского рода, Букейхан, кончивший курс Петроградского лесного института, выступал как видный политический деятель в российском масштабе, но он оставался киргизом и по языку, и по связям, и по месту преимущественной деятельности. Недюжинный оратор, владеющий литературно обработанной речью, он как бы подчеркивал киргизский акцент и намеренно утрировал мелкие неправильности речи. Это, несомненно, киргиз-европеец в смысле образования и социально-политических идей, свободомыслящий и свободно распоряжающийся теми ресурсами, которые дает европейская социальная и техническая выучка.

Киргизы—музыкальный и поэтический народ. Они артисты-певцы и одаренные рассказчики Европейское просвещение, освободив творческие способности, несомненно, дает место расцвету киргизской поэзии. Один из современных их поэтов дал, как говорят знатоки, неподражаемый перевод на киргизский язык басен Крылова. Это мог сделать только человек, глубоко постигший этого слишком национального, слишком русского поэта. Он должен был в совершенстве знать русский язык. И все-таки он пишет не на русском, а на родном киргизском языке.

Тот же процесс должен быть отмечен и у бурят-монголов.

Уже бурятские историки Ломбоцыренов, Юмсунов, Хобитуев, Тобоев и др. писали на монгольском языке. Но это были еще не европейцы. Агинец Цыбик Онгодуев уже переводит на монгольский язык «Родное слово» Ушинского и применял его методы в своей школе. Н Амагаев переводил на бурятский язык Пушкина, Бато-Далай Очиров—Крылова и Толстого.

Целый ряд бурят-ученых и литераторов пишет на русском языке, но не для одних русских, а и для бурят, так как русский язык, особенно для иркутских бурят, является языком литературы и науки. М Н. Хангалов был бурят до мозга костей, хотя все его работы напечатаны и написаны по русски. Его целью было не ознакомление европейских ученых с его родным народом, а познание последнего ради него самого.

Мало этого. Бурятские общественные и политические деятели, не теряя своей национальности и не забывая о своем народе, принимают самое живое участие в обще-российском и обще сибирском общественном движении. В этом отношении очень характерна личность М. Н. Богданова, безукоризненно владевшего русским литературным языком и обладавшего незаурядной

научной и литературной подготовкой. Это был крупный сибирский публицист и общественный деятель, тесно связанный с сибиряками, но он оставался бурятом. Его интересовали не одни вопросы бурятской жизни, но и вопросы российского, сибирского и мирового значения. К их пониманию и разрешению он подходил с точки зрения, даваемой определенным научным и социально политическим миросозерцанием. Так же он подходил и к вопросам бурятской действительности и прошлого. Не владея литературным монгольским языком, Богданов писал исключительно по русски. Это еще более об'единяло его с сибиряками и способствовало тому, что туземные вопросы не выделялись резко из общей массы сибирских вопросов, а, с другой стороны, последние переставали быть чисто русскими.

В аналогичном, а пожалуй и более определенном, положении был молодой, но рано погибший сагай, из рода томлар, С. Д Майнагашев. Минусинские туземцы—официально православные христиане. Ни буддизм ни магометанство, с их письменностью, к ним не дошли. Они оказались, как и алтайцы, в том, до некоторой степени мертвом пространстве, которое осталось между сферами влияния двух великих азиатских культур. Майнагашев, конечно, не мог писать ни на каком другом языке, кроме русского, хотя прекрасно владел родным языком, принадлежащим к алтайской группе турецких наречий. Как и Богданов, он был идейно связан с сибирской социалистической интеллигенцией, принимал горячее участие в событиях русской жизни. Но так же, как и Богданов, он и не думал, и не способен был порвать связи с своим народом. Это был деятель, преданный идее возрождения „хакасов", как назвала свой народ, в память о далеких предках, минусинская туземная интеллигенция. Как Хангалов, он ревностно изучал действительную религию сагаев—шаманизм, их поэтическое творчество и интересовался их прошлыми судьбами.

Быть может, та короткая эпоха сибирской истории, в которой появились и действовали Богданов и Майнагашев, была не менее показательна и характерна, чем пора появления Банзарова и Валиханова. Нам кажется, что это был именно момент, когда обозначилось нарождение интеллигенции, в которой сливались т. н. „инородческие" и „русские" элементы; начала создаваться сибирская туземная интеллигенция в широком значении этого понятия. Если „туземцы" принимали самое близкое участие в «русских» делах, то и обратно—представители русско-сибирской интеллигенции близко принимали к сердцу нужды и интересы туземцев и участвовали в благоприятном разрешении наболевших вопросов их жизни. Г. Н. Потанин, Ядринцев,

Клеменц были признанными защитниками бурят, киргизов, алтайцев и др. «инородцев» Сибири. Но это были какие-то „гении-покровители", „суладэтэнгри", стоявшие далеко. После этого сибирская интеллигенция стала сливаться с туземной и проникаться туземными интересами, которые переставали быть ей посторонними. Таким образом намечался двусторонний процесс слияния господствующий и подчиненных народностей. Но это был только процесс, развитие которого затруднялось националистической политикой правящих кругов.

В настоящее время националистическая политика отметается, но националистические и шовинистические настроения еще достаточно сильны. Шовинистические настроения среди представителей господствующей национальности и диктуемые ими захватнические стремления не в одной крестьянской, особенно кулаческой, среде, естественно вызывали и поддерживали сепаратистические чувства среди туземцев и обостряли проявления инстинкта самосохранения. Если, с одной стороны, имел место указанный нами процесс слияния разноплеменной интеллигенции, то, с другой стороны, была тенденция к своего рода консолидации интеллигентных сил в пределах каждой отдельной национальности. В революционный период эта тенденция особенно ярко сказалась в создании национальных комитетов, советов и т. д.

Мы остановимся здесь, ради краткости, лишь на некоторых явлениях и эпизодах прошлого и настоящего, бурятской интеллигенции, не касаясь других национальностей и всей совокупности явлений.

Вскоре после первой российской революции среди бурят-монгольской интеллигенции возник горячий спор по вопросу об алфавите. Монгольский алфавит, принятый в Забайкалье, устарел; кроме того, употребление его обуславливается знанием монгольского литературного или вернее, книжного языка. Чтобы двинуть вперед образование, просвещение, нужно дать народу книгу, газету, учебник, пособие на родном языке и общепринятом алфавите. Северо-байкальские буряты, имевшие всего два миленких дацана, а монгольская письменность проникала исключительно через монастыри и ламайское духовенство,—не знали ни монгольского языка, ни монгольского письма. Православные миссионеры пытались создать духовную литературу на бурятском языке и русском алфавите, но их изданий никто не понимал и никто не читал. Поэтому часть бурятской интеллигенции решила реформировать старый монгольский (уйгурский) алфавит, в соответствие с научными требованиями и фонетическими и грамматическими изменениями, которым подвергся

монгольский язык. Эта часть интеллигенции стояла на точке зрения создания обще монгольской письменности и литературы, а следовательно и необходимости один из монгольских диалектов принять за язык официальный и литературный. Таким диалектом считалось наиболее целесообразным признать халхасское наречие, наиболее подвергшееся культурной обработке и имеющее уже большую письменность. Холхасское наречие более просто в фонетическом отношении, богаче лексически и достаточно эластично. .

Были изданы реформированные буквари и образцы литературы.

Против этого предложения были заявлены протесты. Протесты исходили из предпосылок, даваемых, в значительной мере, их демократизмом. Книга должна попасть в народ и быть непосредственно ему доступна и понятна. Следовательно, она должна быть написана и напечатана на том языке, или наречии, на котором ее читатель говорит. Монгольский литературный язык непонятен верхоленскому, кудинскому или унгинскому буряту. Нужно писать по бурятски. Что касается алфавита, то все почти культурные народы приняли латинский алфавит, самый простой и технически совершенный. Его надо лишь приспособить к фонетическим особенностям бурят-монгольских наречий.

Эта группа бурятской интеллигенции также сделала опыт практического осуществления своей мысли. Б. Барадийным был составлен и опубликован латинский алфавит, приспособленный к бурятскому наречию, и приложены к нему образцы поэзии и прозы. Автор несколько увлекся демократической тенденцией. Чтобы избежать новых начертаний и надстрочных и подстрочных знаков, которые, напр., приняты во французской и польской письменности, он дал большое место комбинированному изображению звуков при помощи нескольких букв. Было и чисто практическое соображение: при таком способе начертания звуков, не нужно было заводить особых шрифтов и любая типография могла напечатать бурятскую книжку при наличном запасе латинского шрифта.

Это было также, несомненно, соображение, продиктованное демократическими настроениями.

Спор разросся до значения принципиального расхождения. Сторонники монгольского алфавита оказались в позиции, напоминавшей позицию бывших русских „славянофилов“. Они стояли на почве оберегания национального быта, языка и самобыт-

ности. Напротив, сторонники латинского алфавита во многом повторяли собой противников славянофильства—„западников". Развернулась горячая газетная и журнальная полемика, очень интересная и поучительная. Она указывала на накопление интеллигентных сил и на их дифференциацию, хотя и не всегда имевшую под собой реальное обоснование. „Западники" шли очень далеко. Они, в лице, напр., Богданова того периода его деятельности, ставили даже под вопрос своевременность возрождения бурято-монгольской культуры, когда нивеллирующее развитие капитализма и повсеместное расширение империалистических государств не дают возможности подняться маленьким народностям. Время упущено. Бурят и монголов, по его мнению, ожидает поглощение великодержавными народами.

Этот пессимизм не мешал «западникам» с любовью относиться к родному языку и народному поэтическому творчеству на нем. Настаивая на использовании народных диалектов для литературы, главным образом, конечно, народной, они указывали на богатство и красоту языка шаманских заклинаний и старинных песен.

„Монголофилы" не скрывали всей трудности и опасности положения, в котором очутились монгольские народности. Но они верили в мощь тех народных сил, которые находились в дремотном состоянии и которые предстояло разбудить. То богатство поэтической продукции, которую вскрыли неутомимые поиски таких исследователей, как Цибен Жамцарано, этот Ленрот бурят-монголов, которые, несомненно, поставят ему впоследствии памятник, давало надежды, что народные силы не могли иссякнуть.

Литература, конечно, должна была преследовать не только воспитательные цели популяризации знаний на живом диалекте. Это—орудие национального об'единения и возрождения. Ни один народ не имеет национальной литературы на тех диалектах, на которых говорит неграмотный человек. Русский литературный язык не есть язык ни белорусов, ни волжан, ни москвичей, хотя крупнейший русский писатель и отсылал учиться русскому языку к московским просвирням. В основу того итальянского языка, на котором написаны произведения Данте, Боккачьо, Фогаццаро, Де-Амичиса, Д'Аннунцио, легло тосканское наречие. Но простой флорентинец не поймет ни Данте ни Д'Аннунцио. Романец, ломбардец, венецианец, неаполитанец не поймут ни литературного итальянского языка, ни тосканца, ни друг друга, если они не были в национальной школе. Это не мешает итальянцам иметь общую и великую литературу и через

школу говорить на одном языке и понимать друг друга. Это недостижимая цель—иметь литературу на т. н. «живом» языке.

Поэтому правы были «монголофилы», стоявшие за монгольский алфавит и за один из диалектов, в данном случае—халхасский. «Народ,—писал Хангалов Богданову,—идет вперед в умственном отношении; язык тоже обогащается и делается гибким и выразительным. Разве можно в основу молодому двигающемуся языку положить исторический, бедный и грубый, язык, хотя (на нем) есть поэзия и умственное творчество прежних бурят?

Бурятского, общего для всех бурятских племен, языка также нет. Пришлось бы создавать несколько маленьких и книжных литератур. Следовательно, нужно установить общий для всех монгольских племен литературный язык, сделав его через общую для всех школу общеупотребительным и общепонятным. Искусственно язык создать нельзя. Для его выработки нужно продолжительное время и литературная традиция. Последнее имеется лишь за халхасским диалектом. Тот-же Хангалов указывал, что монгольский язык стал родным и национальным для бурят; на нем читает и пишет огромное большинство бурятского народа. Вместе с тем имеется, какая бы то ни была, большая литература, летописи, исторические материалы. Спор склонился в сторону «монголофилов». Такие «западники», как Богданов, признали силу за аргументацией противников Но до сих пор тревожные времена и отвлечение всех интеллектуальных сил в сторону хозяйственных и политических, практического значения, вопросов не позволили осуществить на деле необходимую реформу алфавита и сделать школу орудием воссоздания обще-монгольского литературного языка. Эта задача остается важнейшей и первоочередной для бурято-монгольской интеллигенции.

В Сибири в ближайшем будущем должно быть обеспечено место трем литературным языкам: монгольскому, турецкому, (турко-татарскому) и русскому. Опыт прошлого указал, что не только монголы и турки легко усваивают русский язык, но и русские прекрасно могут владеть этими языками. Минусинские крестьяне говорят, что по татарски, когда приходится говорить, как то «ловчее» выходит. Оба языка очень богаты формами, тонко передающими различные оттенки мысли. Огромные собрания народного поэтического творчества и литературное развитие турков и монголов сделают целесообразным преподавание трех языков в школе. Этот вопрос ставился уже несколько десятков лет. Но мотивами к этому служили соображения целесообразного и наиболее выгодного администратирования, тор-

гово-промышленных сношений и т. п. Это были соображения односторонние, практического значения. не было и преподавателей, свободно владевших языками, не было и научно разработанных пособий.

Монгольский литературный язык об'единит разбросанные теперь ветви монгольской семьи: монголов, бурят, чипчинов, чахаров, торгоутов, чжунгаров, калмыков (мы следуем географической номенклатуре) вплоть до Алашаня и Ордоса. В основу этого языка ляжет халхасский диалект, как наиболее подвергшийся культурному воздействию. Отдельные диалекты близки между собой.

Вероятно, сложнее будет дело с турецким литературным языком. Западно-сибирские татары, башкиры, киргизы обладают письменностью на арабском алфавите. Их языки подверглись воздействию турецкой османской письменности, большое влияние имели и языки арабский и персидский. Турки Алтая, Кузнецкого, Минусинского края, Урянхая жили совершенно под иными культурными влияниями. Тем более—якуты и долганы. Установление общего литературного языка для разбросанных по всему свету Азии и вплоть до Афганистана и Индии членов турецкой семьи народов более сложная задача, чем установление монгольского литературного языка. Но это дело совсем не безнадежно. Казанский или тобольский татарин-торгующий, по приезде к бельтирам на Абакане или сойотам в Урянхае, через два месяца уже свободно разговаривает со своими клиентами. Не надо забывать, что каких-нибудь шесть лет тому назад самая идея все-турецкого об единения была бы сочтена серьезным политическим преступлением, а Сибирь—угрожаемой со стороны пан-исламизма, халифата, махдизма и т. п. Ни о каких подготовительных работах не могло быть и речи.

Нам нужно остановиться еще на одном обстоятельстве. Потанин и Ядринцев думали о сближении Запада и Востока, двух цивилизаций—европейской и азиатской. Им казалось, что Сибирь и ее туземные, приобщившиеся к культуре, народы должны сыграть роль посредников. В них виделось то звено, которое могло связать пока чуждые элементы. И, действительно, сибиряки сыграли значительную роль в начавшемся сближении. Прежде всего предстояло взаимное познание. Чокан Валиханов, как мы видели, один из первых пробирается в отгородившийся от мира Восточный Туркестан. Только каторга и ссылка задержали Потанина. Едва освобожденный, он начинает свои знаменитые путешествия в Монголию и Центральную Азию. Буряты, проф. Г. Ж. Цыбиков и Б. Барадин, проникают, в качестве паломников в Тибет,—один в Лхассу, другой—в Лавран. Бурят

же, Агван Доржиев, сделавшийся духовным и государственным сановником Тибета, живет постоянно в России и работает в пользу сближения этих двух стран. В последнее время группа политических деятелей молодой Бурятии много сделала на поприще сближения Монголии и России. Начиная с известных открытий на Орхоне Ядринцева, работы киргизских, хакасских и монголо-бурятских исследователей сильно двинули вперед историческо-этнографические изучения и открыли пути для духовного и культурного сближения стран Запада и Востока.

Мы, конечно, не исчерпали и небольшой части того материала, который можно привлечь к освещению постановленной нами темы. Но и того, что было сказано, нам кажется, достаточно, чтобы оценить значение не только в истории сибирской, но и в истории русской общественности и науки выступления туземных интеллигенций. Самый факт этого выступления должен рассматриватьея, как факт высокого историко-культурного значения. Он знаменует новый период истории общественности. Когда то поэты-романтики, начиная с Баульдауфа и кончая Омулевским, пробовали подойти с любовным художественным интересом к далеким и непонятным им камчадалам, бурятам, якутам, монголам. Но образы, данные ими, овеянные, правда, красивой мечтательностью и дымкой милой сказки, были очень далеки от живых людей и подлинной действительности. Художественные миниатюры-повести бурятской новеллистки М. П. Трубачеевой дышат уже реальной жизнью, несмотря на романтический подход автора к своим темам.

Два мира как бы готовы окончательно раскрыться один для другого в свете единого духа культуры и человечности. Но еще предстоит далекий и тернистый путь к действительному об'единению и слиянию. Предстоит огромный, терпеливый, настойчивый труд. И на этих путях представители туземных интеллигенций не только сравнялись с русскими, но иногда являются их наставниками. Только за последние полтора—два десятка лет началось повсеместное изучение русского народного эпоса в Сибири, и исследователи в этой области, даже в технических приемах, используют опыт своих товарищей турков и бурят-монголов. Нам далеко еще до сибирской Калевалы, основа которой для монголов уже положена, но если она будет, то будет построена не без участия и работы представителей всех трех народностей.

Н. Козьмин.

Некоторые данные по культу медведя у нижне-ангарских тунгусов Киндигирского рода.

(Баргузинский округ сев.-зап. Забайкалья).

За время этнографических изысканий в 1919, 20 и 21-м годах в северном Прибайкалье мне удалось собрать некоторые сведения по культу медведя. Правда, сведения эти не представляют чего-нибудь цельного; вероятно, у той же народности можно собрать еще кое-что, произведя дополнительные изыскания. Тем не менее, в виду интереса, который представляет для этнографии культ медведя у сибирских туземных племен и неполноты собранных данных по этому вопросу, я решаюсь опубликовать свои отрывочные записки.

В предлагаемом ниже тексте тунгусские слова записаны мною применительно к транскрипции русской академической. К сожалению, типографские условия не позволяют выдержать написание вполне научно. Сочетание нг—везде заднеязычное н (Кастреновское gutturale nasal); дж—африката, соответствующая сербскому д̌ (с „птичкой" на верху). Ударные гласные там, где это возможно было сделать, напечатаны курсивом. Цитируемые авторы указаны в следующих сокращениях:
Cast.—Castrén, Cz—Czekanowski, Schief—Schiefner, Mayd.—Maydell; в приложении даны полные названия работ всех упомянутых в тексте и примечаниях авторов.

Границы землепользования.

Суглан тунгусов Киндигирского рода зимой 1919 года, основываясь на устном предании и материалах межевой книги 1795 г., так определил границы своих земель. По западному берегу озера Байкала в пределах Верхоленского уезда—до Котельниковского маяка (Горячие Воды); по восточному—до речки Амнундукан Первый. К юго-западу по берегу Байкала от этой реч-

ки до мыса Туркалаки имеют свои промысла тунгусы Шамагирского рода, которые перечислились из рода Киндигирского в особый род в 1844 году,[1]) а в конце 1919 г. возбудили ходатайство о причислении их снова к киндигирским тунгусам[2]). На севере, по Верхней Ангаре, киндигирские земли граничат с землями тунгусов Чильчагирского рода «Раздельная линия идет по Красному Яру, в 60-ти верстах от устья В. Ангары, и по притокам Ангары: с левой стороны по Бирие, с правой—по Аккит, выше—по Джалинде и р. Маме, впадающей в Витим,—которая и является крайней северной раздельной гранью. Владенья Нижне-Ангарского Киндигирского рода тунгусов составляют земли по рекам с их притоками, впадающими в Байкал в указанных границах. Но киндигирские тунгусы, в виду каждогодного почти неуклонного уменьшения пушного зверя, спускаются за промыслами до вершин речек Ленской «пóкати» между низовьями Киренги и Витима—Минэ, Кутым, Чаи, Чуи и левого берега Мамы.

Количество киндигирцев в 1920 году исчислялось в 300 душ обоего пола.

Их администрация и общественные экономии сосредоточены в селе Душкачан (55°51' с. ш. и 109°39' вост. долг.), расположенном на правом берегу речки Душкачан, в 8-ми верстах от устья р. Кичеры и пароходной пристани Чичевки (Нижне-Ангарск). Сюда дважды в год (в апреле и ноябре) выходят тунгусы, чтобы продать пушнину и запастись продуктами.

Промысел медведя.

Медвежья шкура хороша до Петровок, потом медведь линяет, а с Петровок—«апеть корош» (снова хорош). Поэтому, очевидно, охота за медведем может продолжаться круглый год. Трудно добыть его зимой, когда «дедушка» лежит в берлоге (awgyн, Cz. 359), которую под снежными наметами отыщет разве лишь изощренный испытанный глаз. Но если охотник приметил весной или летом логовище медведя, или запомнил старую берлогу («старый берлок»), то зимой стрелять его очень удобно. Берлогу отрывают, вход заламывают слегами и палят в отверстие, где торчит морда встревоженного медведя. Чтобы удостовериться, убит-ли зверь, тычут в глубину ямы копьем (*гэда*, *ондптун*). Если зверь жив, он «отшибет» лапой древко копья; в результате, одна берлога может дать 3—4 медведя,—пока будет «отшибаться» копье.

Раньше охотились немного иначе. Сейчас еще жив 80-летний тунгус киндигирец, Константин Николаевич Урончин. Рассказывают, что в молодости бывало, войдя в азарт, Урончин

привязывал к поясу веревку, конец отдавал товарищу, я сам лез в берлогу и резал спящего медведя, как поросенка. Это был своего рода спорт. С другим таким-же спортсменом (Павел Комороев, теперь ужь «покойный») тунгусы боялись ходить на промысел. Горячий был охотник, страха не знал. На медведя шел днем и ночью, если отыщет—идет в упор и только „краснет да бледнет“[3]).

Лучше промышлять медведя весной, когда он—после Благовещенья—выходит из берлоги. Охота по «морянам»—«пролысины» в горных россыпях, поросшие мелким кустарником; на них скорее тает снег и пробивается зелень. Медведица выводит туда днем из берлоги детенышей. Шкура медвежья в это время «настояшна головна» (настоящая головная—высший сорт, «головка»).

В июне у медведей течка В это время самец зол и беспощаден. Таким он бывает иногда еще осенью. Не успеет зажиреть перед лежкой («заблудящий какой-нибыть») и потом кидается на всех.

Но и весеннего медведя бьют все-же. Особенно нерповщики по берегу Байкала. Медведь тоже «нерпует»—ходит ночами по морскому берегу и подбирает дохлую нерпу.

К июлю медведица „обгонится“ (конец течки). „Ходит“ 9 месяцев. Щенится, обычно, великим постом в берлоге двумя детенышами (чаще всего). В следующую осень с ними же ложится зимовать; часто вместе с ними зимует пестун (*баркачан*, Cz. 397).

Медвежьи имена.

Киндигирские тунгусы различают шесть возрастов медведя: *утукáн*—медвеженок до года; *баркáна*—по 2-му году (срав. выше *баркачан*), *уjскачáн*—по 3-му году; *дальмáр*—по 4-му; *хуjóр*—по 5-му; *шатамáр*—по 6-му году.

В „Словаре“ Чекановского (тунгс. Кендигирских Киренского округа, верховья Нижней Тунгуски) 2-хлетний медвеженок называется *хуiукачáн*, от *хуjукун*—маленький (у вилюйск. тунгусов h*ylукун*-fein gestossen, Cz. 378)

Видовое название медведя—*мангí* [4]).

Но этот термин чисто технический, необходимый для торгового оборота и пушной отчетности „родового правления“. В охотничьем же быту тунгусов для обозначения медведя сохранены названья иные. Это или художественные метафоры, или религиозные величания. Я записал около десяти следующих „запретных имен“ медведя:

1) *Бобóрwжи*—сгорбленный, „кургузый“.

2) *Наптàрагды*—может быть, „громовик низкорослый“ Наптар—у Кастрена для урульгинских тунгусов (нерчинских, Заб. обл.)—*низкий* (тоже у киндигирцев) и *а̄гды*—гром по Чекановскому (Cast. 85; мандж. акджан, манегрское по Мааку—*а̄кды*, *а̄гді*; тоже у тунгусов вилюйских,—см. Cz. 356; у киндигирцев *а̄гдя*—гром).

3) *Такты̀кагды*—грому подобный, живущий в кедровнике, „*Тактыкагх*“—кедровник (Cz., 389).

4) *Обочі*. Я перевожу это названье словом „страшный“. У Чекановского-*обочі* (366), Миддендорфа-*опочі*, Cast. 120—тунгусы Нижней Тунгусски) означает просто медведя рядом с другими „запретными“ наименованиями (сравн. у Третьякова—*апачі*, стр. 298).

5) *Челдон*—может быть, сибирское челдон—проказник, броляга.

6) *Кункі*. Значенья этого слова я не узнал точно. Киндигирцы говорят *кункіджерен*—„едят медведя“ (торжественное пиршество по случаю добычи медведя); *джерен*—окончание ind. prásentis, 3 лицо sing. (срав. у Cast. стр. 37; у Cz., напр стр. 385, 387 и др.). В „Словаре“ Чекановского рядом с *кункі*—медвель стоит почти однозвучное *кути* Midd. и Pallas—kymi), что означает тоже медведь, но в следующей интерпретации: „это имя осмеливается употреблять только тот, кто, будучи помят (gebissen) медведем, снова выздоровел“ (diesen Namen darf nur derjenige anwenden, der vom Baren gebissen, wieder hergestellt worden ist,—Cz., 375). Шифнер в предисловии к „Грамматике“ Кастрена наименование медведя *накіпаі*, записанное Миддендорфом у тунгусов Н. Тунгусски (*накта*—у охотских), производит от *нака*—добрый (нерчинских тунгусов, Cast., 85), сопоставляя этот корень со словом *кути*, которое сравнивает с *кутту*, что по Кастрену означает счастье (Cast. XIII) [5].

7, 8, 9) *Амімікан*, *амаі*, *амака*. Значение этих названий чрезвычайно интересно и довольно легко выяснимо. У киндигирцев *амакой* называют стариков, *амі*—называют дети отца. То же самое записано Третьяковым для тунгусов туруханских (стр. 381, „*амаки*“, „*ами*“). В материалах Чекановского слова *амака* Шифнером разработано так: *амака* (=Вилюйск. т-сы) дед, медведь (точно так же у Ольчей по Максимовичу); сравн. *ама*—отец анадырских тунгусов и манджурское *амака*—*свекор* (Cz. 359; Захаров, 40) [6].

С приведенным материалом следует сравнить „подставные имена“ (Потанин), записанные Кастреном, Миддендорфом,

Спасским и Майделем. У Кастрена (стр. 100) Bär=*амікан*, *ätірку*, *сäпкäку*, *конгноря*. *Амікан* Кастрен производит от *амі*—отец (стр. 72), *атірку*—от *атіркан*—старик (73) [7]). *Сäпкäку*—Шифнер производит от *сäпкäнäм*—схватывать (Cast. XIII); *нонгноря*—от *конгнорин*—черный (XIII, 80) [8]). Из Миддендорфа и Спасского, кроме рассмотренных мною выше „подставных имен" медведя, Шифнером приведены следующие: *амурака* (у северных тунгусов). Шифнер производит это слово от *ама*—отец (XIII). Мне кажется, лучше сопоставить *амурака* с *амуран*—отдыхать (Cast. 72), или, может быть, *аміран*—вотчим (ib. 72). Рычков, К. М. записал *амырака*, что, по его из'яснению, означает „вредного" медведя, за которым туруханские тунгусы только и охотятся (стр. 63). У тунгусов охотских Миддендорф записал медвежьи имена *нгаленга*, *бакаjа*, ehökök. Первое слово Шифнер (сопоставляя его с *галга* у Спасского) производит от н г а l а—рука (Cast. 83. 85) [9]). По моему, это несколько натянутое толкование, хотя эпитет „четверорукий" и легко уживается с медведем. Скорее Миддендорфское *нгаленга* следует сопоставить с *нäлäм* и *нгäлäм*—бояться у Кастрена (стр. 85), и тогда *нгаленга* можно переводить эпитетом страшный [10]). *Бакаjа*—имеет связь, может быть, с кастреновским *бакам*—finden (стр. 94). Значение ehökök определить затруднительно. У Спасского (тунгусы приохотские) записано интересное название медведя—*учікан*, что, по Шифнеру, имеет отношение к прилагательному *учікі*—косой (Cast. 77. XIII). У Чекановского *учикі*—кривое дерево (389). Через суффикс *кан* у тунгусов кандигирских образуются „уменьшительные" имена (substant), или он придает оттенок добродушной насмешливости к предмету, названье которого им суффиксировано. Так, киндигирцы сына своего священника называют *попиткан*. Названье медведя видовое (*мангі*) иногда употребляют в форме *мангикакун*—что то в роде медведишко. *Учікан* можно перевести русским Косыгин.

У тунгусов амурских Маак записал названье медведя—*нянгняко* (Пут. на Амур. стр. 49), В „Словаре" Чекановского—*нянгня* означает небо (стр. 388): тоже у киндигирцев. След. *нянгняко* Маака допустимо переводить как „небожитель" [11]).

Непохожее ни на одно из выше приведенных „запретных имен" медведя записал барон Майдель у тунгусов анадырских. Название это hàyja (см. Mayd. 347). Оно находится в тексте сказки, содережанье которой занимательно для этнографа. У матери—муж ее потерялся—сын спрашивает однажды: „Мать, кто мой отец? Я не всегда был без отца?" Мать отвечала: „Пень на улице твой отец". „—Мать, если бы пень был моим отцом, я то же был бы пнем; где мой отец?"—Там на улице—сабака.—

„Нет,—когда бы он был собакой, я тоже был бы собакой; где мой отец?"—Там в лесу, медведь (háўja) твой отец.—Сын вышел и вскоре приволок за ухо медведя. Мать испугалась и закричала и т. д. Настоящий отец впоследствии отыскался, но характерно, что в сказке сын поверил, что отцом его мог быть медведь (стр. 347—348).

Добыча медведя в берлоге, пиршество и похороны медведя.

Киндигирец, отыскав зимой медвежье логово, обратившись лицом ко входу берлоги—который «заламывает», предварительно слежняком—говорит: «*Ошiн овонькi оморен* (*амаjai дулун*): «Не тунгус пришел к тебе, а якут заблудящий. Помаленьку вылезай, отец!». Следуют поклоны по направлению к отверстию берлоги, откуда показывается заспанная голова встревоженного царя лесов[12]).

Когда медведь убит,—естественно, следуют извинения: «Не я тебя убил, якут убил»—(*ошiм бi варен, jaкv варен*). Затем полагается «кухать». Это русское названье обряда угощения близких и знакомых, всех, кто случится[13]), кушаньем из мозгов убитого медведя (*гулувун*). Этот обряд практикуется, по рассказам, особенно у соседей киндигирцев—тунгусов верхнеангарских. Там, обычно, если тунгусы развели в лесу огонь, уходя, они его непременно зальют. Но вот иногда, летом или под осень, где-нибудь в гольцах начинается пал,—это уж так и знай: «тунгусишки добыли медведя». Очевидно, огонь, на котором варилось кушанье *гулугун*, не гасят. У ольчей, по словам Шренка, воспрещается выносить из юрты во время медвежьего праздника огонь, взятый с очага, тогда как в другое время это отнюдь не воспрещается (т. III, 94).—Похлебку тунгусы с'едают, усевшись кругом, при чем выкрикивают: «Кук! кук!»[14]) Н. М. Добромыслов в своей „Заметке по этнографии баргузинских орочен" (Тр. Троиц. Кяхт., отд. V, в. I, 1902 г., стр. 82) дает сведения, между прочим, и об охоте на медведя. По его рассказу, тунгусы возвращаются с добытым медведем к юрте и там „начинают взмахивать руками на подобие крыльев птиц, припрыгивая кверху, и кричат по вороньи, приговаривая: „Не мы тебя убили, а русаки". Добромыслов же описывает обряд похорон убитого медведя. „Отрезают понемножку мяса от ноздрей, ушей, горла, позвоночного столба, оконечностей (? Е.Т.) лап и хвоста, укладывают все эти части на древесные ветви расположив так, чтобы они изображали целого зверя и, покрыв такими же ветвями, уносят, приговаривая: „Не мы тебя убили, а русаки; не мы тебя ели, а вороны; мы же нашли твои кости и похоронили", а затем кладут их на лабаз (род полатей на

дереве)[15]). Мне не приходилось присутствовать на этих похоронах, но, по опросам, у нижне-ангарских тунгусов они исполняются приблизительно в таком же виде. Только у них вместо «русаков» упоминаются якуты. Любопытно, что у якутов,—с которыми киндигирцы сталкиваются во время своих отдаленных охотничьих скитаний теперь и которые, кроме того, когда-то, по преданию, прогнали киндигирцев с берегов Олекмы[16]),—у якутов практикуется совершенно аналогичный порядок пира после добычи медведя. «Когда якуты, говорит Потанин, убьют медведя и едят его мясо, медведь слышит крики пирующих; чтобы обмануть его, мужчины, приступая к трапезе, кричат: «Кух! кух!», а женщины: «Таг! таг!» Якуты думают, что они подражают крику воронов, и, таким образом, вводят медведя в заблуждение; медведь думает, что его мясо едят не люди, а вороны». (Потанин, «Ерке», стр. 6)[17]).

Убрав череп освежеванного медведя так, чтобы он совсем походил на голову живого, кладут его на лабаз—вместе с кусочками от различных частей туши (сердца, «проходной кишки» (прямая кишка), глаза, уха), завернутых в «мошник»—лицом по направлению к западной стороне, и, повторяя, извинение, испрашивая успеха в промысле, машут рукой на западную сторону, куда медведь должен отправиться. Это дорога, по которой уходит Млечный Путь—*мангі шуwшіймдан*—«медведь по снегу прошел на лыжах». Тунгусы рассказывают, что медведь гнался за лосем (*токи*) по снежной дороге, что́ пересекла ночное небо с востока на запад, и задавил его на середине пути. «Вертук» лосиный остался влево возле тропы—«*токи дуwкі*» (Орион), а нога валяется на правой стороне «*токи халганін*» (Большая Медведица). По этой ноге тунгусы считают ночное время. Потом медведь ушел на запад, уже усталый и обожравшийся, так что под конец даже едва волочил ноги—из одной тропы сделал две!

У соседей киндигирцев, Верхне-Ангарских тунгусов, дерево, на которое кладут голову медведя и части туши от левой стороны, „затесывается“ с 4-х сторон. Обдирая медведя, тунгус просит у него „фарта“. Перед тем, как разрубить какую-нибудь часть туши[18]). охотник сперва вздохнет: yhy!—а потом выкрикивает: кук! Так-же кричит тунгус („кукает“), когда принесет добытого медведя на табор. Его крик слышат по юртам, все выбегают, машут руками и тоже выкрикивают: кук! кук!

Обычай тунгусов хоронить медвежьи кости на срубах отмечен многими путешественниками. Вот некоторые детали этого обряда, восполняющие мой материал. Маак в «Вилюйском округе» пишет: И якуты и тунгусы оказывают медведю боль

шие почести и не только не произносят настоящего его имени, но даже медвежьи кости после трапезы тщательно собирают и складывают на высоких (до 2-х арш) срубах (кэрэх). Подобные срубы очень часто можно встретить в лесах, где они устраиваются на 3-х срубленных деревьях, покрытых небольшими жердями, на которые кладут тщательно закрытые травою и кустами кости медведя. Медвежьих черепов на таких срубах я никогда не встречал: череп обыкновенно остается в виде трофея близ юрты якута, убившего медведя, и по числу черепов считается ежегодная добыча. Но и медвежьим черепам оказываются в некотором роде почести, судя по тому, что при устье Чоны якуты не совсем были довольны, что я забрал найденные мною черепа для пополнения своей зоологической коллекции». (Т. III, стр. 108).

Надо, впрочем, помнить, что этнографические материалы Маака случайны: великий путешественник занимался нашей наукой, так сказать «сверх программы». Поэтому он медвежьи черепа (найденные на срубах?) берет не как замечательные этнографические экспонаты, а «для пополнения своей *зоологической* коллекции». Поэтому же он, напр., в «Путешествии на Амур» вместо того, чтобы дать подробную и беспристрастную картину медвежьего культа у орочен, ограничивается следующим замечаньем: «медведей, которые часто попадаются им в руки, они едят так же охотно, совершая перед употреблением этой пищи *смешные обряды* (курсив мой. Е. Т.). Они так-же стараются оставлять в целости череп этого животного, который после трапезы тщательно обвязывают берестой и вешают на каком-нибудь дереве, в жертву злому духу (? Е. Т.)» (стр 50).

И затем остается неизвестным, что это за «злой дух», и откуда автор взял, что в жертву этому духу вешают кости медведя.

Может быть, дело здесь идет не о каком нибудь злом духе, а только о духе самого-же медведя. Может быть, это тот самый лесной дух Баянай (от Бай—богатый, по Бётлингу), в существование которого, по словам Маака, верят якуты и вилюйские тунгусы; от которого зависит удачный лов зверя; «в образе которого они, может быть, представляют себе медведя». (стр. 108-—109, Вил. Окр.»[19]).

В религиозном представлении амурских ольчей, по словам Шренка, медведь связывается с душами утопленников. «Участь утопленника, пишет Шренк, в стране Бун (тот свет), а так-же погибших в лапах медведя та же самая, что и жителей земли: его уносит лесной амба—чорт, и он (? Е. Т.) бродит по лесам в образе медведя» (т. III, стр. 133).

Не ясно, к сожалению, кто бродит по лесам в образе медведя—амба—чорт, или утопленник и погибший в лапах медведя. Этнографические материалы Шренка (т. III цитируемого издания) изданы не самим автором; кроме того, многое из этих материалов после смерти Шренка осталось в записных книжках и в отдельных не систематизированных и, может быть, не проверенных записях. Но показания Шренка глубоко занимательны. Он говорит, напр., что гольды погребают упромышленного медведя, как человека,—«вешают на деревья не только черепа медведей, но и остальные кости, пригодные для этого (? Е. Т.) около—берестяные бураки и короба, какие встречаются и на местах погребения людей» (стр. 97).

Медведь в медицине тунгусов и в обиходе хозяйственном.

Тайна магической мощи, после того как медведь уйдет в ту сторону, куда уходит день, остается в его (правой?) передней лапе (*мапи*). Ее отрезают и сушат. Она висит в юртах при входе над дверным пологом (*уркэл*). Если затвердевает вымя у оленьей матки, надо растирать его нагретой у костра медвежьей лапой. Русские крестьяне в Ангарске увегяют, что в котором доме есть медвежья лапа--там не «держатся» клопы. Но специальное назначенье лапы в том, что она—хранительница молочного скота—оленей, коров.[20])

Медвежья желчь (*джо*) помогает от кашля и «грудных» болезней. Если, например, у человека одышка, или он чахнет—надо пить с вином или с водой *джо*. Хранят ее в сушеном виде в желчном пузыре или в лекарственных пузырьках: *джо* повышает аппетит.

Медвежьим салом тоже «пользуют» простудный кашель. Жиром смазывают раны, призноблснные места.

Мясо медведя употребляют в пищу (ср. примеч. 13). Из его мозга приготовляют кушанье—гулуwун (у Верхне-Ангарских тунгусов -сawóн),—похлебка, в которой к медвежьим мозгам (*ирэн*) прибавлен олений «нутряной» жир (*бошондо*) и оленье же мясо, нарезанное кусочками. Но самое лакомое блюдо—конечно, медвежьи кишки, *жучи*. Их начиняют медвежьим жиром и отваривают[21]).

Е. Титов.

Примечания к тексту.

[1]) Указ Иркутской Казенной Палаты от 2/XII, 1844 г., за № 13185. Архив Киндигир. Родового Правления в с. Душкачан.

[2]) По 47 ст. «Положения об инородцах» предусматривалось: «Стойбище или улус, менее пятнадцати семейств имеющий, причисляется к другим, ближайшим».—У шамагирцев к 19.. году насчитывалось всего 12 «могущих» душ.

[3]) Интересно сравнить с этим показания Богораза о ламутах. «Охота на медведя, пишет он, производится только тогда, когда у семьи нет пищи, и то далеко не всяким промышленникóм». «Многие промышленники не могут даже без страха взглянуть на след медведя, не говоря уже об охоте за ним» (Богораз, 65). Мои киндигирцы скорее напоминают тунгусов туруханских, о которых Третьяков заметил: «Тунгус, завидев, что медведь начинает бежать, в досаде принимается срамить медведя и преследует его иногда в течение 2-х или 3-х суток». (Третьяков, 486) Между прочим, Маак для вилюйских тунгусов, а Потанин для нижнеудинских—зафиксировали любопытный прием преследования медведей. «В Вилюйских лесах, говорит Маак (Вил. окр., 109, т. III), мне неоднократно случалось встречать царапины когтей и следы медвежьих зубов на деревьях. Тунгус—проводник, заметив подобные следы, всякий раз делал ножом зарубку ниже. На мой вопрос, для чего он это делает, он отвечал, что, не желая встретиться с медведем, ставит свой знак на дереве ниже медвежьего; напротив, если бы он поставил знак выше, то непременно столкнулся бы с медведем» (Сравните—Потанин «Очер. Сев.-Зап. Монг., т. IV, 754).

[4]) У Чекановского *омоти и хомоти* (ст. 367), тоже у Маака в «Вил. окр.», 109.

[5]) Сравните у Третьякова (стр. 298) и Маака (Путеш. на Амур, стр. 49)—кути.

[6]) Сравн. производные по Шиґнеру, *амакачі*—медведь, *амікаl*—pl, а также часто Sing. *амікан* (Cz. 359). У киндигирцев *амікун*=Бог. Маак для амурских тунгусов записал медвежье названье *абай* (стр. 49). По Миддендорфу и Спасскому—*амікуґ* (Cast., 120). Шренк записал об ольчах: «Прозвище «старый» для тигра и медведя могло быть внушено тем страхом, какой внушают туземцам оба эти зверя. С тигром, как и с медведем, связаны, вероятно, одни и те же суеверные представления, и страх является побудительной причиной для изготовления идолов

того и другого зверя. Как и о медведе, туземцы не любят говорить о тигре, избегают произносить его имя и не решались показать нам идола из страха навлечь на себя какую-нибудь беду или болезнь» (т. III, стр. 116).

[7]) Маак в «Вилюйском округе» записал: «Вилюйские тунгусы, во время охоты за медведем и в беседах о нем; называют его вместо *хомоти* (медведь), «еттерыкан» (стр 109). В материалах Маака по тунгусскому яз., изданных Шифнером, атыкан—Alte, этыкан—Greis (Mélanges Asiat , т. III, стр. 693).

[8]) Ср. у Шренка: «Гольды называют медведя «сафармафа» —черный старик» (т. III, 116).

[9]) Тоже у Чекановского, у тунгуссов вилюйских, анадырских, у манегров и ольчей (стр. 386).

[10]) У Чекановского «*налеукаттен*»—er setzt in Furcht, *налеуканен*—er setzte in Furcht (стр. 386, 387).

[11]) Сравните у Потанина (Очерки, т. IV, 757) *Кереметь* Камского Поволожья—сын неба, спустившийся на землю в образе медведя, и манджурское *курима*—зверь, похожий на тигра с свиною щетиною и пестрым лбом, которого мясом лечат зоб (Захаров, 295).

[12]) Сравн. у Пекарского и Цветкова описание добычи медведя в берлоге приаянскими тунгусами: «Охотники громко кричат: «Отец наш! Мы тебя почитаем, не бойся нас! Страшный, пожалей! Страшный, смягчись! Мы жалкие, несчастные люди! Yha (увы), бедный человек! Смирись, боюсь» и т. д., а затем, как только в отверстие берлоги покажется голова медведя, «бедный человек» посылает своему «отцу» меткую пулю. Возгласам тунгусы приписывают большую силу: «Старые люди говорят, что медведь слушает их и, как будто, перестает метаться; так поступают исстари, почитая медведя, потому что он опасен». (Пек. и Цв., стр. 60).

[13]) Сравн. у Богораза о ламутах: «Охота на медведя сопровождается пением умилостивительных песен и разными искупительными обрядами. Мясо медведя впрок не может быть заготовлено; т. к. оно добывается только для насыщения голодной семьи, то его стараются с'есть как можно скорее, для чего созывают всех ламутов, живущих по соседству» (стр. 65). У Пекарского и Цветкова о приаянских тунгусах записано: «Если в котел вся голова не помещается, ее делят на 4 части: отделяют нижнюю челюсть и язык, а череп рассекают продольно пополам. Часто добыча раздаривается соседям. Члены компании, упромыслившей медведя, делят мясо поровну, а в котел кладут каждый из своей части поочереди и едят сообща» (стр. 60).

[14]) Туруханские тунгусы, приготовляясь есть медвежье мясо... устраивают деревянные спицы и берестяные коробочки,

в которые каждый из них и складывает вытащенный из котла кусок мяса, остерегаясь уронить его на землю Кости медведя сжигают или зарывают поглубже в землю (Третьяков, 487).

[15]) Сведения цитированного автора не внушают абсолютного доверия. Он не этнограф, что видно хотя бы из фразы, которой Добромыслов начинает свое любопытное все же—описанье медвежьего ритуала: «В частной, так сказать, хозяйственной (?) жизни орочен, существуют иногда *курьезные* (курсив мой, Е. Т.) обычаи и *предразсудки* (Е. Т.), напр., в промысле медведя» (82).

[16]) Сравните С. Патканов, «Опыт географии» и т. д., т. 2, стр. 5; Миллер «Описанье Сиб. Цар.», стр. 27.

[17]) Иван Афанасьевич Евсенин любезно вручил нам следующую заметку из своих этнографических материалов: «Убитого в берлоге медведя карагасы вытаскивают наружу, кладут на траву или на землю и производят над его трупом обряд умилостивления. Совершается воскурение арсой и салом, если таковые окажутся под рукой. Не делая здесь подробного описания этого умилостивления, отмечу, между прочим, один момент, общий многим турецким племенам южной Сибири. Еловой веткой гладят медведя «против шерсти», приговаривая: «Кик, кик, кик!»—Буряты улусов Шанай и Кукшин (Тулунского уезда) во время лунного затмения, стараются произвести большой шум и кричат по направлению к луне: «Кук, кук, кук!»

[18]) Сравн. Пекарского и Цветкова: «При свежевании медвежьей туши, тунгусы никогда не разрубают костей медведя топором, а расчленяют по суставам» (стр. 60). Кости медведя, все без исключения,—наблюдая, чтобы ни одна не осталась,—вешают на дерево» (стр. 113).

[19]) Сравн. у Маака («Путешествие на Амур»): «Мясо и сало (медведя) употребляется в пищу; черепа, кости которых никогда не раздробляются, насаживаются на шесты в лесах или вблизи юрты, как жертва лесному божеству» (стр. 97).

[20]) Третьяков у туруханских тунгусов записал следующее на счет медвежьей лапы: «Содрав кожу с медведя, тунгус не прежде станет употреблять его мясо, как удостоверившись в том, что зверь не ел человека, что и делает следующим образом: отрубает лапу и бросает ее вверх; если она упала подошвою к земле, то это значит, что зверь не был людоедом (стр. 487).—Л. Я. Штернберг об орочах амурских (и гиляках) сообщил: они убеждены, что тигр или медведь, убивший человека, не настоящие тигр или медведь, а сумасшедшие или бродяги, брошенные своими хозяевами (Теротеизм, стр. 37). Киндигирцы считают самым злым и беспощадным медведем того, который осенями долго бродит по ягодникам, нагуливая жир для зимней

спячки (см. гл. 2). Чекановский записал специальное название для этого медведя: «хухх=Bummel-Bär (шатун) (Cz. 378) «der lange unherschweift und spat aufs Winterlager geht» (Cz. 416).

[21]) Личков, Л. в 67 томе Энцик. словаря Андреевского в статье «Тунгусы» пишет: Всякий раз, как привозится в дом убитый медведь, устраивается общественное празднество («кук». ?! Е. Т.), на котором поджариваются на масле (? Е. Т.) разрезанные на кусочки сердце и печень медведя, и каждый присутствующий, поднося ко рту кусок, кланяется медведю и извиняется перед ним, говоря, что в убийстве его отнюдь не повинны тунгусы, а русские или американцы. Пока варится мясо, жены не смеют входить в юрту» (Стр. 66).

О запрещении женщинам участвовать в пиршестве говорит Маргаритов: «В празднестве (медвежьем) у уйских ольчей женщины не только не участвуют, но даже не присутствуют при еде медведя, у туиджинских же женщины принимают почти полное участие» (стр. 4). Богораз о ламутах колымских записал: «Женщинам нельзя есть переднюю часть медведя; собакам нельзя бросать объедки медвежьего мяса. Кости медведя тщательно собирают, связывают вместе в виде полного скелета и оставляют в весу на особом помосте, соответствующем погребальному помосту людей, как его делали в старину» (стр. 65).

У енисейских тунгусов более деликатным угощением считается каша с медвежьим салом (Кривошапкин, т. II, стр. 34)

Литература *)

Богораз, В. Ламуты. (Из наблюдений в Колымском крае). «Землеведение», кн. I, 1900 г., стр 59—72

Добромыслов, П. М. Заметки по этнографии баргузинских орочен. (Труды Тр—Кяхт. Отд. П. О. Р. Г. О., т. V, в I. 1902 г., стр. 78—87).

Захаров, П. Полный маньчжурско-русский словарь». СПБ. 1875 г.

Castrén, M A. Grundzüge einer Tungusischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichniss. StP. 1856 г.

Кривошапкин. «Енисейский округ и его жизнь». СПБ. 1866, т. II.

Леонтович, С. Природа и население бассейна р. Тумни (Примор обл.) землеведение, 1897 г. кн. III—IV (описание медвежьего праздника).

---

*) Помещаемый здесь список сочинений, в которых можно найти сведение по культу медведя у тунгусов, не совсем полон. В библиотеках Иркутска и Читы не удалось собрать исчерпывающую библиографию о медвежьем культе.

Анучин, Д. Тунгусы. Энцикл. сл. Андреевского, т. 67,

Маак, Р. Вилюйский округ Якут. обл. ч. III, изд. 1887 г. СПБ.

Его-же. «Путешествие на Амур», 1856 г. СПБ.

Maydell, G. Tungusische Sprachproben. Mitgetheilt von A. Schiefner. (Mélanges asiatiques, tirés du Bulletin de L'Academie Impériale des sciences de StP. t. VII, 1874 г. стр. 323—337.

Маргаритов. Об орочах императорской Гавани. СПБ 1888 г.

Миллер. «Описанье Сибирского Царства». 1887 г.

Пекарский, Э. К. и В. П. Цветков Очерки быта приаянских тунгусов. Спб. 1913 г.

Потанин, Г. Громовник по поверьям и сказаниям племен южной Сибири и сев. Монголии (Журн. Мин. Н. Пр. 1882 г. февраль).

Его-же. Ерке. Культ сына неба в сев. Азии. Томск. 1916 г.

Его-же. Очерки Северо-Западной Монголии т. IV. Спб. 1883 г.

Сокольников, Н. Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре. Этнограф. Обозрение, № 3—4, стр. 71 172

Третьяков, П. Туруханский край. (Записки Русск. Геогр. Общ. по общей географии, т. 2-й Спб., 1869, стр. 215—530).

Czekanowski Alexander, Tungusisch. Wörterverzeichniss, herausgegeben von A. Schiefner. (Mélanges asiat, t. VII, livr. 1 et 2, стр. 335—416; 1887 г. StP.).

Шимкевич, П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896 г.

Его-же. Обычаи, поверья, и предания гольдов. Этн. Обозр. 1897 г. кн. XXXIV), стр. 135-147.

Его-же. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия (Там-же).

Schiefner, A. Beiträge zur Kenntinss der tungusischen Mundarten (Mélanges Asiatiques, t. III, StP , 1859 г. стр. 682-706).

Шимкевич, Звериная промышленность Удского края и сопредельных к нему мест. (З. С. О. Р. Г. О., кн. 2. 1856. стр. 7—10).

Шренк, Л. Об инородцах Амурского края, т. III. Спб., 1903 г.

Штернберг Л. Теротеизм. Энц. Слов. Андреевского, т. 65, стр. 37.

Ядринцев, Н. М. О культе медведя, преимущественно у северных инородцев. Этн. Обозр. 1890, № 1, стр. 101—113

Обзор литературы по тунгусскому языку, материал наиболее ценный при всяком этнографическом изыскании,—читатели могут найти в статье проф. Котвича «Материалы для изучения тунгусских наречий» (Живая старина, 1909 г. в. II—III-й). Мне, к сожалению, не удалось использовать всех работ, указанных проф. Котвичем.

Программа для собирания сведений по культу медведя у тунгусских племен Сибири.

1. Точная справка о географическом распространении промысловых уходбищ исследуемого племени; название рода, происхождение; его административная принадлежность; соседние племена и роды.

2. У кого получены сведения; если путем опроса, а не из личных наблюдений—дать характеристику лица—иц, с которых снимался опрос.

3. Охота на медведя; очерк промысла; слежка зверя, описание ловушек и т. д.

4. Существуют ли у данного рода специальные медвежьи празднества; когда; подробная обстановка.

5. Названия медведя по возрастам, „подставные (запретные) имена",—их значение смысловое, когда употребляются, кем.

6. Добыча медведя в берлоге; подробная запись извинений перед убиваемым и убитым медведем (по тунгусски); умилостивительные песни (желательна запись мелодий).

7 Свежевание; обряд при этом; названия частей туши; можно ли распарывать брюшину; встреча охотников с добытым медведем в чумах.

8. Пиршество; кто принимает участие (подробно об участии женщин); какие части туши употребляют в пищу; нет ли специальной пиршественной посуды; как ведут себя пирующие.

9. Похороны медведя или частей его (шкуры, туши, головы); хоронят ли на особом помосте (лабазе) или просто на дереве; не затесывают ли дерева с четырех сторон (по странам света?)

в какую сторону уходит дух медведя. похоронные речи, извинения, песни.

10. Как называются по тунгусски Млечный путь, Большая Медведица, Орион, Полярная звезда; какое отношение имеют эти созвездия к медведю; не существует ли у рода космогонического (о создании мира) сказания, связанного с медведем; каким существом был медведь раньше, прежде чем стал зверем; какое отношение имеет он к данному роду (к его происхождению).

11. Какое отношение имеет медведь к душам утопленников, задавленных медведем и к „лесному духу".

12. Медведь в шаманстве; изображение медведя на подвесках шаманского костюма, и особенно на унтах; превращение шамана в медведя.

13. Медведь в орнаменте; на каких предметах делают изображения медведя; в каких случаях изображения имеет значение предохранительное (на кисете), каким способом было нанесено изображение медведя, как наносили контур, как выполняли дальше рисунок; какие инструменты служили для работ; какие материалы употреблены; что свое, что куплено. Специальное (религиозное или иное) назначение материала (белый подшейный волос оленя – миф об его происхождении); какое значение имеют цвета, употребляемые для орнамента; орнаментная композиция; могут ли носить изображение медведя мужчины и женщины, или только один пол, старые или молодые, замужние или холостые; давность орнаментованного предмета: сколько поколений прошло с тех пор, как он сделан. Тщательно зарисовать изображение от руки или, лучше, приготовить эстампаж при помощи растушевки и карандашной пыли, снять на стекле (окно), выдавить бумагу, скопировать изображение при помощи циркуля, сфотографировать *).

14. Медведь в медицине и ветеринарии; употребление и хранение желчи, лапы, жира.

15. Кушанья, приготовляемые из медвежьего мяса и внутренностей (названия), когда их едят, заготовляют ли впрок; что делают с огнем, на котором варилось кушанье из медвежьего мяса.

16. Сказки о медведе и другие произведения народной словесности (пословицы, поговорки, загадки и т. д).

17. Особые примечания собирателя.

---

*) § 13 составлен по статье Б. Э. Петри в газ. „Бурят-Монгол" Иркутск, 1922 г. № 22.

Детские игры и забавы в сибирской деревне.

(Село Распутино, Яндинской волости, Балаганского уезда, Иркутской губернии).

Этнографические и педагогические русские издания время от времени публиковали описания народных детских игр (напр., журнал 70-х годов «Учитель», «Известия Р Г. О». и др.). В конце прошлого столетия был сделан свод разрозненных описаний д-ром Покровским. За последние 35 лет, т. е. после выхода в свет трудов Покровского, крупных сборников народных детских игр у нас не появлялось. Создается впечатление, что названным автором завершен круг интереса к детским играм. Это впечатление усиливается при просмотре педагогической литературы—в той ее части, которая в той или иной мере находится в зависимости от этнографических изучений: в обиход детских площадок и подобных учреждений новый материал почти не притекает. Наиболее известные сборники игр (Бокина, Душечкина, Лесгафта и др.) в значительной части повторяют друг друга.

Однако, в самые последние годы, в поисках «новых» путей воспитания и образования, педагогическая мысль настойчиво обратилась к «старой» народной педагогике, и мы наблюдаем новое явление: теперь педагогические искания вызывают необходимость этнографических изучений. За рубежом, например, Джонсон использует в педагогических целях детские игры американских туземных племен. Аналогичное течение, об'единяющее интересы педагогов и этнографов, мы наблюдаем и в России. В 1921 г. Н. А. Мелкова публикует «Игры киргиз» [1]; в 1922 г. М. Астахов и Н. Бадмаев печатают «Сборник калмыцких и русских детских игр для калмыцкой школы» [2]

---

[1]) Труды Оренбургского Общества изучения Киргизского края. вып. 1, стр. 41—77.

[2]) Изд. Калмыцкого Областного Отдела Народного Образования (Астрахань).

в том же году организует собирание материалов по детским играм Отдел Народного Образования Бурят Монгольской Автономной области [1]).

Есть основания ожидать повторения указанной истории второй половины прошлого столетия: снова обнаружен интерес к детским играм, к детскому фольклору; как результат пробуждения интереса, можно думать, явятся новые крупные собрания описания игр. Очередная задача—собрать возможно больший материал, чтобы пустить его в научный оборот, а частью—в педагогическую практику.

Редакция «Сибирской Живой Старины», предоставляя место описанию игр А. М. Поповой, частично выполняет указанную задачу. Описания эти, давая некоторый материал педагогу, этнографу, позволяют судить о степени распространенности и сохранности общерусских детских игр на территории Сибири, дают варианты игр, в которых отразились местные природные и иные условия, отмечают зарождение в таежной деревне новых игр. И в мало обработанном виде печатаемые записи представляют большой интерес, особенно в виду почти полного отсутствия материалов по народным детским играм у русских в Сибири.

Редакция.

Собиранием материала по детским играм я занялась в 1921 г., во время своей первой поездки [2]) в Распутино, и продолжала эту работу в 1922 г., пользуясь личными указаниями и программой Г. С. Виноградова [3]).

Изучая народные детские игры, я старалась отмечать условия, в которых живут дети—участники этих игр. Природные условия наложили известный отпечаток на душу ребенка, на его мысль и фантазию. Удаленность от других селений, сообщение с которыми возможно только по Ангаре, и др. условия способствовали сохранению здесь старинных игр до самого последнего времени. Школа, существующая в Распутине уже несколько десятков лет, не привила детям своих игр. Жизнь взрослых, их интересы и повседневные нужды нашли свое отражение в детских играх, как на пример, можно указать игры: «в охоту», «в торговлю», «в куклы» и т. д. Современная жизнь

---

[1]) См. программу, указываемую А. М. Поповой.

[2]) Первый раз была участницей этнографической экспедиции, снаряженной иркутским филиалом по исследованию Сибири; второй раз была командирована В.-Сиб. Отделом Р. Г. О-ва для этнографических занятий среди русского старожилого населения.

[3]) Георгий Виноградов «К изучению народных детских игр у бурят», Иркутск, 1922.

с ее волнениями также оставляет свой след в детских играх: я наблюдала игру «в красные и белые», «в войну» и несколько других.

Интерес к тем или иным играм во многих случаях зависит от времени года. Зимние игры большей частью происходят с небольшим количеством участников (иногда—дети одной семьи) и носят менее подвижной характер. Мальчики занимаются главным образом струганием, пилкой, выделкой игрушек из бересты, дерева и т. п., а девочки играют в куклы [1]). Некоторые зимние игры происходят на дворе, на улице, но таких игр немного.

Характер игр меняется с наступлением весны.

Первой весенней игрой можно назвать «скакули», которые в первый раз устраиваются на Благовещение, продолжаются до Пасхи когда сменяются качулями.

Описываемые мною игры можно разделить на несколько групп:

1. Игры формальные, т. е. с установленными правилами, например: «палка воробка», «чортика не боюсь» и др.
2. Игры-импровизации: «парахот», «тарговля» и др.
3. Игры с игрушками: «куклы», «мячиком», «рыбкой» и др.
4. Игры без игрушек: «Поскотина», «воротам» и др.

Запись приводимых ниже игр производилась мною на основании личных наблюдений [2]), проверенных опросами детей—участников, и только меньшая часть игр [3]), наблюдать которые не удалось лично, описана после выяснения деталей игры, со слов детей и взрослых; большую часть сведений сообщили мне следующие лица:

Мария Распутина 12 лет, неграмотная; ее сестра Домна, 10 лет, учится в школе; Аскалон Новорожденных, 11 лет, тоже ученик Распутинской школы.

1. Чортика не боюсь.

Двое из участников игры берутся за руки, третий ложится к ним на руки лицом вниз Ему говорят: «Агу!» он отвечает «Не могу».—«Рассмейся!»—«Не хочу». Если он не рассмеется, то следующий подходит и проделывает то же самое. Если же спрашиваемый не выдержит и засмеется, то он становится «чортиком» и гоняется за остальными играющими, которые бегают с

---

[1]) Небольшая коллекция кукол доставлена мною в Иркутский музей Народоведения; см. Инвентарь № 7541.

[2]) №№ 1, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 31.

[3]) №№ 2, 5, 10, 13, 14, 25, 27, 30.

распростертыми руками, припевая: «Чортика не боюсь». Кого «Чортик» поймает, с тем они меняются ролью, но это сделать очень трудно, так как стоит только приложить догоняемому руки к груди, как он уже «зачурался». Иногда игра кончается тем, что чортик изнемогает от беготни, не поймав ни одного участника.

2. Казак.

Всех играющих обязательно должно быть нечетное число (не меньше 3), встают все парами, держась за руки, одна пара позади другой. Впереди всех, спиной к парам, стоит „казак", который произносит: „раз .. два... три!" При последнем слове задняя пара бежит мимо казака. Казак гонится за ними, намереваясь кого-нибудь поймать. Бегущие всеми силами стараются соединиться вместе, если им это удается, то „казак" опять встает на свое место и дожидается следующей пары. (Иногда пары бегают несколько раз, а „казак" не может их раз'единить). Кого „казак" поймает, тот должен стать „казаком" а изображавший „казака" становится в пары.

3. Поскотина [1]).

Играющие делятся на две партии, и каждая становится одна против другой на расстоянии 2—3 саженей, крепко держась за руки.

Один из участников быстро отделяется от своей партии и бежит к противной, стремясь прорвать ее цепь. Если намерение ему удается, он остается в этой партии, а из нее бежит играющий в первую. При неудачной попытке прорвать цепь играющий бегает до тех пор, пока не достигнет цели.

Продолжительность игры определяется желанием участников.

4. Ангел божий, зашит рогожей.

Собираются несколько человек (сколько придется), начинают считаться: [2]) берут палку, один берет за конец, другой берет палку выше его руки и так далее, пока не доберутся до конца палки, и тот кто прикроет палку сверху всех рук кулаком, становится ангелом. Снова считаются—следующий стано-

---

[1]) Огороженное место за селом, где пасется скот.

[2]) Способы «шпота» (счета), применяемые во многих играх, не отличаются разнообразием. В описываемой местности мне удалось установить только три способа: См., кроме названной, игры: «сика--бака» и «прятушкой».

вится чертом. Ангелу завязывают какой нибудь тряпкой—«закрывают рогожей»—глаза, позади ангела становится черт. Каждый из играющих, кроме ангела и чорта, проводит себе ногой или палкой черту—линию, по которой и бегают. Ангел стоит, повернувшись лицом к играющим, сзади него черт, а дети выстраиваются стенкой на растоянии 1—1½ саж. от ангела. Потом один из играющих подходит к ангелу и спрашивает: «Что ты мне скажешь, ангел»? Ангел говорит: «Я ангел божий, зашит рогожей, позаде меня стоит чорт с рогам, с горячим пирогам. Беги по маленькой дорожки на одной ножки». После слова «ножки» спрашивающий бежит по своей линии, а черт, вывернувшись из-за ангела, бросается его ловить, и, когда его «имат», то пойманный становится чертом, а черт превращается в мальчика. Играют до тех пор, пока все не будут пойманы и не побывают чертом. Потом слова выбирают ангела и продолжают игру, или же ее заканчивают.

5. Царь.

Собираются все желающие играть: девочки и мальчики, выбирают из своей среды одного, ставят или сажают его где-нибудь подальше от себя. Сами обсуждают вопрос, как бы придумать позамысловатее какую-нибудь работу, которой не отгадал бы царь. Придумав, подходят к царю и говорят: «Здравствуй, царь-государь».—«Здравствуйте, мои детки, где вы были?» Играющие показывают неопределенно в разные стороны—«там и там». —«Кого вы делали?» На этот вопрос царя играющие начинают молча делать то, что они порешили совместно. Царь старается указать; если он ошибется, то снова остается царем, а играющие придумывают новую работу, и это продолжается до тех пор, пока царь не отгадает. Когда он правильно назовет ту работу, которую проделывают перед его глазами, все срываются с места и бегут. Царь их ловит, и кто окажется пойманным, тот делается царем, а первый царь идет в число работающих.

Игра продолжается так же, как и прежде, или же, с поимкою одного из работающих, кончается.

6. Игра в «красных» и «белых».

Обыкновенно участвуют мальчики: девочки такой игры не любят.

Разделяются на две партии, в каждой есть свой начальник: в красной—«коммунист», а в белой—«офицер». Запасутся зна-

менами—тряпочками, на головные уборы [1]) тоже навяжут тряпок и идут друг против друга. Когда обе партии сойдутся, то начинается сражение; поднимаются крики: «не сдаваться», «держись, товарищи» и т. п., слышатся выстрелы, жужжание пуль. Все это проделывают дети своими голосами Наконец, одна партия, победив другую, забирает в плен противника, и игра кончается. Дети во время этой игры часто приходят в азарт и иногда серьезно колотят друг друга.

7. Палка - воробка.

Участники игры сначала «считаются», и кому выпадет доля искать, тот становится лицом к стенке и не смотрит, что в это время делают другие. На условленное место (камень, дерево) кладется «палка - воробка». Играющие прячутся, стараясь найти место ближе к палке. Когда все спрятались, то ищущий берет палку и стучит, приговаривая: «Палка - воробка, пойду искать». Как только он заметит спрятавшегося, тот бежит от него к тому месту, где лежит палка, и старается ею постучать прежде ищущего. Если же ищущий сам успеет «застучать», то искать должен найденный. Иногда бывает так, что ищущий «не доглядит», и все участники игры застучатся сами, тогда он снова «без счета» ищет, но случается, что все прятавшиеся бывают им застуканы, тогда игра возобновляется «счетом».

8. Воротам.

Собираются несколько пар детей или подростков обоего пола, берутся за руки и выстраиваются в одну линию, поднятыми руками изображая ворота. Участники последней пары бегут друг за другом в ворота.

(Играющие, под руки которых они подбегают, нередко награждают их тумаками). Пробежав подо всеми воротами, они останавливаются впереди всех; в свою очередь за ними бежит следующая пара, затем третья и т. д., пока все играющие не отведут свою очередь.

9. „Воробьем".

Собираются мальчики и девочки вместе до 10—15 человек и меньше.

---

[1]) Головные уборы детей летом составляют сетки, состоящие из тканной из конского волоса прозрачной личинки и сшитого из какого нибудь ситца „сетошника". Надевается сетка на голову, закрывает лицо и часть груди и спины.

Сетка одевается от мошек, которые целыми тучами вьются над таежным местом, причиняя страдания и животным и людям. Взрослые носят сетки, одевая их на головные уборы.

Становятся кругом, берутся за руки, в середину становится мальчик по выбору играющих. Это и есть воробей.

Круг играющих начинает двигаться, припевая: «Пошел воробей во долину» (до 3 х раз). Воробей похаживает по кругу. «Уж сел воробей на лужочек» (3 раза). Воробей садится на землю. «Красным девушкам во кружочек» (3 раза). «Стал воробей шевелиться» (3 раза). Воробей в это время пошевеливается и при словах: «На резвые ноженьки становится» —встает на ноги и начинает плясать. «Вот пошел воробей плясати (3 раза), —«себе ровнюшку искать» (3 раза), поет круг. В это время воробей выбирает себе пару-девочку, берет ее за руки и выводит на середину, а остальные играющие поют: «Вот нашел воробей себе ровню» (3 раза), «себе ровнюшку-девушку», при этом играющие иногда целуют друг друга.

Бывший воробьем уходит в круг играющих, по выбору выходит другой и игра возобновляется снова. Иногда воробья изображает и девочка, которую выбрал предыдущий.

10. Рига.

Участники игры делятся следующим образом: одни изображают ригу, а другие—хозяина с работниками.

Изображающие ригу встают в круг, протягивают руки друг к другу, касаясь только пальцами; расстояние между двумя участниками игры означает дверь риги. Действие происходит вечером, хозяин и работники спят. Хозяин встает, входит в ригу, подкладывает дров [1]) и с недовольным видом приговаривает: «Черт с тобой, гори сегодня ночью»—уходит и снова спит, проснувшись, посылает работника, который повторяет все действие хозяина и тоже спит. Рига горит, дети шатаются, падают —рига сгорела.

Выросли деревья, те же дети, хозяин с работником их срубили и хотят пилить.

Берут палку, подходят к деревьям, которые лежат на земле, распиливают их и сносят на то место, где была рига. Когда все деревья перенесены, начинают строить новую ригу: кладут детей друг на друга четыреугольником, а сверху всех одного для крыши.

Этим игра заканчивается.

---

[1]) Т. е. делает вид, что подкладывает дрова, а в руках у него ничего нет.

11. Игра в Куклы.

Обыкновенно играют в куклы девочки, но иногда участие в играх предоставляется и мальчикам. Куклы шьются из лоскутков, изображают фигуры людей разного пола и возраста. Шьются с ногами и руками, лицо делается из белой тряпочки, глаза, нос и рот вышиваются или раскрашиваются углем, а иногда они и вовсе отсутствуют.

Одевают кукол в костюмы, какие носят распутницы и сообразно тому, кого изображает кукла. У кукол имеется обыкновенно домашнее хозяйство: посуда, которая делается из глины, дерева и бересты, одежда, постель и т. д. Куклы ведут такой же образ жизни, как родители и знакомые играющих детей.

12. Скакули.

Берется толстое полено, на полено поперек кладется доска. На концы доски становятся по одному человеку, в средину садят еще одного. «Садись на кошку»—говорят ему, чтобы полено не прыгало. Устроившись таким образом, начинают скакать. При скакулях очень много шума, иногда скачущие летят кувырком. Поются песни, какие кто знает, веселье кипит около скакуль. Игра эта начинается с Благовещенья и заканчивается перед Пасхой. Скачут не только дети, но и взрослые.

13. Качули[1]).

Качули, главным образом, устраиваются в Пасху, хотя и летом стоят качули, но они мало привлекают к себе желающих, а на Пасхе и большие, и маленькие не расстаются с качулей. Устраивается она следующим образом: где-нибудь на пустом пространстве, на площадке против домов или позади домов, вкапываются два столба на растоянии 1, 1½ сажени друг от друга, на столбах лежит перекладина, на перекладину перебрасываются кольца, загнутые из березовых прутьев, к кольцам приделываются жерди (иногда же берется жердь с тонким концом и загибается на перекладине, образуя кольца, тогда других колец не нужно), жерди бывают очищенные от сучьев и коры, расположенные на 1 аршин друг от друга. Внизу в жерди вделана доска, на которую садится качающийся, при этом он держится за жердочки и раскачивается, а товарищи, в ожидании своей очереди, подталкивают его, чтобы тот выше взлетел.

---

[1]) Качель.

14. «Прятушкой».

Число участников не установлено, сколько соберется, мальчики и девочки вместе: одни девочки или, наоборот, одни мальчики. Играющие садятся на бревно или скамейку, один ходит с прутом, которым и дотрагивается до головы каждого, с одним из следующих слов: «чинчики—минчики, летели голубинчики на богову росу, на попову полосу, там в чашки орешки, медок, сахарок поди выпить королек». Тот, на кого падает слово «королек»,выходит и снова начинается приговор с 1-го слова. Наконец, остается один, которому слово «королек» не достанется, тот отворачивается лицом к стене, а остальные в это время прячутся. Когда все спрячутся, то ищущий отправляется на поиски и кого первого найдет, тот становится на его место, т. е. ищет, а он с прочими начинает прятаться.

15. Варнак.

Выбирается 2-3 варнака и хозяин, остальные участники игры—мешки с хлебом (дети сидят на земле спокойно друг около друга). Ночь. Хозяин спит около амбара. Варнаки, которые сидели, спрятавшись недалеко от него, подкрадываются и уносят мешки. Хозяин, проснувшись, не видит мешков, горюет и бежит искать варнаков. Находит у них свои мешки и спрашивает: «Где взяли мешки?» Варнаки отвечают: «С неба упали, видишь в небе дыра» и показывают рукой на небо. Хозяин, рассердившись, говорит: «Нет, мешки мои, вы их у меня украли, я узнал по холсту». Отнимает у варнаков мешки, и игра начинается снова, только переменяются ролями (другие дети изображают хозяина и варнаков).

16. Игра в купцов и покупателей.

Торговец наготовит всякого рода товаров,—чаю, сахару, муки, масла и т. п., устроит весы, меры, облюбует лавку, сидит в ней и торгует, а остальные играющие—домохозяева, которые постоянно что-нибудь у него покупают.—Деньгами служат черепки битой посуды и бумажки. Каждый черепочек, смотря по цветочкам или полосочкам на нем, имеет свою ходовую стоимость: 1 цветочек рубль, 2 цветочка—2 рубля и т. д., а товаром могут быть кусочки хлеба, глина, зола, песок. Игра довольно оживленная и нередко кончается ссорой детей и даже дракой, потому что дети берут друг у друга или намеренно, или невзначай товары или деньги и т. п.

17. Баня.

Собирается четное число играющих не менее 6 человек, выбирают из своей среды хозяина бани и моющегося, осталь-

ные дети встают парами и держатся за руки, изображая коридор—баню В этот коридор приходит желающий мыться Хозяин его спрашивает: «по ково пришел?»—«Баню затопить»—«Иди да воратись назад». Желающий мыться возвращается и снова приходит в баню, приносит мыло, веник при тех же вопросах и так возвращается благополучно назад.Наконец, на вопрос хозяина: «по ково пришел?—Он отвечает: «парицца». Тогда, баня во главе с хозяином начинает бить по чему попало моющегося, тот бежит. Баня и хозяин за ним, догнав его, повалят на землю и довольно основательно чуть не до слез, выпарят. Снова выбирают желающих изображать хозяина и моющегося или заканчивают игру.

18. Собака.

Один из участников игры изображает собаку, другой старуху (ее хозяйку), а остальные детей, приходящих к старухе за молоком. Собака привязывается на длинной веревке к столбу у „дома" хозяйки (определенное место), для того, чтобы оберегать от воров. Дети, собравшись вместе, идут к старухе и, подойдя к ее дому, кричат: «бабушка, стреть, а то собака укусит». Старуха встречает детей, собака лежит спокойно. „Бабушка, дай молочка!" Старуха наливает молока (делает вид, что льет из одной посуды в другую). «Бабушка, проводи!» Старуха выводит детей. Как только дети пойдут мимо собаки, старуха кричит собаке: «усь, усь!» Собака бросается за детьми, те проливают молоко и быстро бегут. Пойманный становится собакой, которая привязывается на веревку, и игра возобновляется.

19. Гуси.

Участники игры выбирают (или по желанию) медведя и старуху, остальные—гуси. Гуси ходят по поскотине и щиплют траву. Бабушка кричит: «гуси, лебеди, домой!» Те отвечают: «у нас луг п'Ангарой». Старушка их спрашивает: «ково делати?»—„Рябчиков стеребим".—Каких да каких?—«Серењких да белењких». Медведь во время переговора гусей со старухой крадется к ним. Увидя медведя гуси кричат и бегут от него. Медведь ловит гуся и делает вид, что ест его. Съеденный становится медведем, а тот гусем.

20. Медведь.

Из числа играющих выбирается медведь, который сидит где-нибудь в укромном уголке. Остальные участники,—«бабы»—идут за ягодами. Подходят они к тому месту, где находится медведь, наклоняются к земле, делают вид, что берут ягоды и

поют: «беру, беру ягоду, черную смородину, черт с тобой, погоняй за мной». Медведь, услыхав пение, вскакивает и гонится за бабами и та, которую поймает, превращается в медведя, а медведь в женщину и снова идут „за ягодами".

21. Кошки.

Собирается несколько человек детей или подростков обоего пола, и выбирают из своей среды кошку и кота, остальные играющие берутся за руки, образуя круг. Кошка и кот начинают бегать по кругу, иногда за него выбегают. Кошка старается убежать от кота; ей в этом намерении помогают стоящие в кругу, которые при беге кошки широко расставляют руки, давая ей проход, а при приближении кота, наоборот сузить круг, чтобы он не так скоро выскочил или вскочил в него. Изобрежающие кота и кошку все время мяукают.Когда кот поймает кошку, то оба становятся в круг, а другая пара выходит изображать кота и кошку. Игра оканчивается по желанию играющих.

22. Сика-Бака.

Играющие сначала становятся кругом, делают из пальцев кольцо и плюют в него. Если слюна попадет на палец, то говорят: „Петька и Марейка об . . . . ", кому слюна попала на палец, тот становится собакой, а кому не попала—лисицами. Лисицы выбирают два места[1]) и перебегают с одного на другое. Собака их «имает». Если лисица добежит до запретного места и станет одной ногой на него, то «дома», а если обеими, то «сгорела» и меняется местом с собакой. Также меняются ролями, если поймает лису во время перебежки.

23. Рыбкой.

Играющие (рыбки) берутся за веревки, концы которой связываются вместе, и бегают, перебирая все время руками. Один из играющих стоит в кругу, изображая ловца, и, когда дети закричат: «лови, лови, рыбку», он бросается на рыбок и старается схватить кого-нибудь за руку. Кого схватит, тот становится ловцом, а рыбак—рыбкой. Иногда неловкий участник игры долго не может избавиться от роли ловца.

24. «Бабкам».

Соберется ребят человек 20 с «бабкам», уставят бабки в кон прямо в правильную линию и начинают смотреть, кому бить первому.

---

[1]) Бревна на расстоянии 3-4 сажен, ворота 2-х изб и т. д. и уговариваются, чтобы на этих местах „не имать".

Для битья приготовляют большую бабку; ее сначала просверлят, зальют свинцом для тяжести. Название этой бабки «сохач», «изюбрик», эту же бабку катают при «шшете»: кому она правильно ляжет, говорят: «жох», тому первому бить; кому ляжет на бок, говорят: «бок» и тому приходится бить последнему.

Перед коном на сажень от него проводится черта; если до этой черты не докатит играющий сохач, то будет бить «слепому». Сколько бабок сшибет играющий, столько и выиграет. Играют исключительно мальчики.

Иногда в эту игру играют и взрослые.

25. «Ястрип и паруния-куриса» [1]).

Паруньей выбирают самого большого по росту участника игры (не всегда девочку); встают по росту, держась друг за друга и за курицу: на конце становится самый маленький из играющих. Ястребом может быть один из играющих по выбору или по желанию. Когда все установятся, ястреб подходит к курице со словами: «Паруния, парунюшка, дай-ка мне цыпленычка».—«Бери, да только самова заднява, если имашь, так твой».

Ястреб после этих слов бежит за последним цыпленком, а парунья, защищая детей, отгоняет ястреба, укрывая собой выводок. Бегают очень быстро. «Ястрип натопырицца, паруния растопырицца и клохчит, а цыплята чиликают». Иногда цыплята отрываются, и ястреб ловит отставшаго.

Поймает ястреб одного и с'ест [2]) и опять подходит к парунье с просьбой дать цыпленка. Игра кончается, когда ястреб перетаскает всех цыплят.

Играют дети не старше 15 лет.

26. «Мячикам».

Собираются «ребята» (девочек принимают очень редко) «кажный себе ямку накопат, наишшет себе стеклышек». У кого первая ямочка, тот катит мячик, сделанный из коровьей шерсти. Кому попадет мячек в ямку, тому бросают стеклышко—«денежку» и так накопляют денежек до десятка. Накопившего десяток выводят за угол дома или куда-нибудь в темное место, завязывают глаза, а «деньги» прячут в лунку; лунку засыпают, а

---

[1]) Парунья—курица, имеющая цыплят или еще только сидящая на яйцах для выводки из них цыплят.

[2]) Делает вид, что ест, с'еденный цыпленок отходит в сторону и до конца игры не имеет права принимать в ней участия.

мальчика с завязанными глазами один (по выбору играющих) из участников игры бьет мячем, приговаривая: «ярка не ярка, баран не баран на поленницы опал, тетиву проспал» и так до 3-х раз. Мальчик ищет свои деньги и, когда найдет их, то бросает мячик в бегущего от него противника и, если попадет в него, то игра начинается снова, а если не попадет, то тот опять бьет его, приговаривает и так делает до тех пор, пока нашедший деньги в него не попадет.

27. «Горох вровать».

Собираются маленькие ребята (лет 3—10 и менее), сколько придется, мальчики и девочки, выбирают из своей среды «старика»; остальные изображают ребят, ворующих горох. «Старик» посеет горох, который тотчас же вырастет.

Дедушке необходимо караулить его по ночам от ребят. (Время изображает ночь). Он спит около гороха. Ребята «рано утром» идут к гороху, припевая: «Я у дедушки горошку пошел воровать». Старик от пенья детей просыпается, встает, «умывается» и говорит: «Лешевы детки весь горох у меня слопали». Берет в руку палку и идет «на полосу». Дети на другом конце полосы сидят и «рвут стручки», припевая: «Мы у дедушки горошек воруем». Старик, заметив детей, кричит: «А, лешевы детки, вот де оне!». И бежит за ребятами. Кого поймает, тот становится «дедушкой», а последний возвращается в число детей, ворующих горох.

Игра кончается по желанию участников.

28. «Параходом».

Где-нибудь на сарае, на крыльце избы, около бани или в каком ином месте собираются мальчики (девочек принимают редко), привязывают к крыльцу или бревну сучек—«якорь», налаживают «свисток», т. е. выбирают мальчика, умеющего «свистеть, как параход». Приготовив доску—«трап», насадят пассажиров «и едут». Пассажиры сидят спокойно, команда парохода с капитаном во главе, дает свистки, «пристает», «отходит от берега» и т. д.

Игра эта не является у детей особенно любимой.

29. «В кони».

В этой игре участвуют маленькие дети, приблизительно с пятилетнего возраста, преимущественно мальчики. Берется палка (предпочтительно черемуховая), с которой очищается «корлуша» или самими детьми или кем-нибудь из старших. Топором или

ножем на ней делаются зарубки и «конь» готов. Сев на коня верхом, дети с «ржаньем» и визгом «лягая» друг друга ногами, бегают табуном по улице.

При большом количестве участников игра проходит оживленно.

При видоизменениях игры коней продают, меняют и воруют друг у друга. Деньгами обыкновенно служат черепки битой посуды.

30. «Мотки разматывать» [1]).

Играющие берутся за руки, образуют круг и начинают быстро, быстро кружиться. Кружатся до тех пор, пока один за другим не попадают на землю.

Игра тотчас не повторяется, т. к. у всех участников кружится голова, и они некоторое время сидят спокойно, не вставая с того места, куда упали при кружении.

31. Детские песенки.

Иногда ребята собираются на берегу Ангары, девочки и мальчики вместе, берутся за руки, быстро кружатся, припевая при этом:

Бада, бада, бадажок,
На китайску сторну.
Там Марря Систра
Парадила сына.
По воду ходила
Под кус схоранила.
Куста плачит,
Колода скачит,
Пень гаварит,
Нам плисать ни вилит.

Обычно песня повторяется много раз.

32.

Также кругом ходят, только быстрее припевая, иной раз и приплясывая, песенкой:

Рас, два, три, читыри,
Миня в грамоти учили,

---

[1]) Мотки-пряжа, ни риденная из конопли, намотанная на особое приспособление, так наз. «тальки», «мотовило». Устроено оно так: с одного конца вилка, а с другого поперечная палка, длина «тальки» 1½—2 арш. Разматывается пряжа также на особых приспособлениях, на которые надевается снятый с «тальки» моток.

При разматывании пряжи приспособление это быстро-быстро вертится, а человек, который сматывает пряжу, спокойно стоит на месте.

Ни писать ни читать,
Только по палю скакать.
Я скакала, я плисала,
Сибе ногу изламала.
Стала ножинька балеть,
Стала маманька жылеть,
Ни жылей-ка, мать ранная,
У мня ножинька бальная.

33.

Песенка во время игры поется также девочками-няньками при убаюкивании ребенка.

А, ту-ту, ту-ту, ту-ту,
Патирял мужик дугу,
На поповым на лугу,
Шарил, шарил ни нашол,
К Акулинушки зашол.
Свесил ношки на дарошки,
Посмотри-ка ты,
Как миня визут.

34.

Дети любят подразнить друг друга, нередко доводя товарища до слез или до драки. Мне удалось записать такую припевку, которую дети, прыгая около одного мальчика, пели, что называется без конца:

Антон баню продает,
Антониха ни дает,
Антаняты плачут,
Па имани скачут.

Кроме перечисленных игр, я укажу еще на стрельбу из лука и на такие, которые дети устраивают, подражая старшим: это вечерки, которые, по словам Аскалона Новорожденных и некоторых других мальчиков, устраивают ребята зимой. В мою работу эти игры не вошли, так как я здесь касаюсь исключительно детских игр.

Приведенные игры и забавы не исчерпывают всего материала по этому вопросу, ибо мною собрана, может быть, только одна десятая часть всех игр, которые существуют в данной местности.

Анна Попова.

К археологии Ангарского края.

(Из предварительного отчета о поездке в Балаганский у. Иркутской губ.).

Предварительный отчет о произведенных автором археологических работах в Иркутской губернии включает, помимо помещаемого здесь сообщения, еще и сведения о стоянке каменного периода у дер. Константиновки и об остатках доисторического прошлого у села Распутина. Но, к сожалению, вследствие тех материальных затруднений, которые приходится преодолевать при издании сборника, здесь удается напечатать лишь первую часть отчета, посвященную дюнным стоянкам близ г. Балаганска.

Летом 1921 г мне, как участнику этнологической экспедиции[1]), пришлось произвести археологические разведки в долине р. Ангары, от г. Балаганска до с. Распутина Яндинской волости, и удалось собрать некоторый материал по древностям этой части Балаганского уезда, мало еще исследованной в доисторическом отношении. В число задач летних работ, кроме общего археологического обследования края, вошли также и следующие вопросы: проверка сведений о палеолите на «Балаганских песках», ознакомление с характером дюнных стоянок уезда, отыскание следов бронзового века, собирание данных о курганах и описание их. К сожалению, обстоятельства, связанные с гражданской войной, помешали мне выполнить всю программу намеченных изысканий: например, осталось непосещенным место находки костей мамонта у дер. Ключи, дюнная стоянка у улуса Нельхай, Балаганская пещера в 5-ми верстах от города по Черемховскому тракту и курган в 5-ти верстах от улуса Молоки по Малышевскому тракту.

Могильные памятники бронзового периода, несмотря на особые розыски в этом направлении, найдены не были. Напрасны

---

[1]) Экспедиция была организована Иркутским музеем под общим руководством проф. Б. Э. Петри.

оказались надежды, возлагавшиеся на «курганы» в окрестностях села Усть-Уды, которые после их осмотра оказались геологическими образованиями. В настоящем сообщении я ограничусь только кратким отчетом об археологических разведках в окрестностях г. Балаганска.

Дюнные стоянки, расположенные в долине р. Ангары, ниже г. Балаганска, принадлежат к числу смешанных стоянок, т. е. к таким, где остатки различных культур (каменного, бронзового и железного века) залегают вместе в одном культурном слое. На левом берегу р. Ангары стоянки этого типа констатированы в низовье р. Унги на так называемых „Балаганских песках», у улуса Шаданевского, улуса Тажай, дер Ташлэковой и дер. Кузнецовой[1]). Здесь я экскурсировал совместно с П. П. Хороших. На правом берегу Ангары такие же стоянки мною обнаружены у поскотины дер. Хариузовки, у летников улуса Хайматского и улуса Хелаевского. В научной литературе имеются сведения только о стоянке у самого г. Балаганска[2]), остальные являются новыми. Собранный при осмотре перечисленных дюнных стоянок археологический материал хранится в Иркутском музее и зарегистрирован за №№ 7531—7536

Самой крупной по площади стоянкой в районе гор. Балаганска являются *«Балаганские пески»*, находящиеся у названного города (Балаганск лежит в 203 верстах ниже гор. Иркутска на левом берегу Ангары) Русло р. Ангары в окрестностях города имеет с.-з. направление; в этом месте река разбивается на ряд проток и образует несколько крупных и мелких островов, поросших кустарником, черемухой тальником и кое где сосной. В 6 верстах ниже Балаганска в Ангару с левой стороны впадает небольшая степная речка Унга, длиною около 100 верст.

Левый берег р. Ангары, на котором расположен гор. Балаганск, представляет местность открытую с характером лесо

---

[1]) См. «Карту р. Ангары», Иркутск. 1920 г.

[2]) В 1881 г. Н. Анашитов в Изв. Вост. Сиб.-отд. Р. Г. О. т. XII в 4—5 (стр. 23—26) описал небольшую коллекцию по археологии (каменная индустрия и керамика), собранную Хангаловым в песках по речке Унге. В 1882 г. здесь производил розыск следов каменного века Н. Н. Витковский, но кроме горшечных черепков, немногих осколков камня, многочисленных костей животных исследователю не удалось найти ничего (см. изв. В. С. О. т. XX в. 1 стр. 33 и «Сибирский архив» 1912 г. № 5 стр. 350—351) Следующим археологом, осматривавшим эти пески, был М. П. Овчинников, передавший в 1909—1910 г. свои археологические сборы музею Вос. Сиб. Отд. Р. Г. О. В 1920 г. на «Балаганских песках» экскурсировал по поручению Иркутского музея Т. А. Земляницкий со студенткой О. А. Зеленкиной, доставивший коллекцию подъемного археологического материала. Небольшие собрания древностей с упомянутых песков имеются и в самом г. Балаганске, в местных учебных заведениях.

степи. Сразу же за узкой прибрежной полосой (в 3—4 сажени ширины), состоящей из намытого рекой песка, возвышается высокая надлуговая терраса, имеющая вид равнины, никогда не заливаемая речными водами.

Высота ее над уровнем Ангары около 3½—4 саженей, состоит она из песков, покрытых дерновым слоем. Склон этой террасы к реке довольно крут, местами обрывист и обозначается здесь полосой обнаженного песка.

Ровная поверхность надлуговой террасы обнаруживает легкий уклон в сторону протекающих рек Ангары и Унги. В устье последней, ниже описываемой террасы, находится заливная терраса, покрытая болотно-луговой растительностью. В трехугольнике, образованном левым берегом р. Ангары и рч. Унги, поверхность надлуговой террасы лишена травы и состоит из ряда «плешин»; вследствие этого песчаная почва на таких местах выдувается ветром и создаются летучие пески, достигающие значительного размера. Глубокие выдувы чередуются с широкими песчаными пространствами, покрытыми невысокими дюнами. К югу и юго-западу от песков находится лес, имевший в прежнее время большое распространение.

За ним располагается невысокая холмистая возвышенность, огибающая лево-бережную часть Ангарской долины.

Физико-географические условия местности по левую сторону р Унги почти те же самые, только здесь долина Ангары более узка и окаймлена полукругом гор с причудливыми очертаниями, сложенными из красноцветных пород. Правый, противоположный берег р. Ангары по своему строению несколько отличается от левого. Напротив гор. Балаганска, у дер. Малышевки за неширокой надлуговой террасой возвышается другая, более высокая, состоящая из красных глинистых образований обнаженных на склоне к реке. Поверхность этой террасы покрыта участками леса. За лесом рельеф побережья повышается, невысокий горный хребет с округлыми очертаниями ограничивает речную долину.

Далее уже простирается тайга. Пологие склоны хребта использованы крестьянами под пашни. Ниже дер. Малышевки, между надлуговой террасой и современным руслом р Ангары, видны остатки прежних речных проток. Такие же следы стариц заметны и на левой стороне Ангары, главным образом у улуса Шадановского.

Чтобы попасть на стоянку «Балаганские пески», расположенную в 2—2½ верстах к северо-западу от гор. Балаганска, нужно выйти за окраину города и направиться к военной

тюрьме, находящейся ниже по р. Ангаре, и, пройдя ее, свернуть налево. От тюрьмы край развеянных ветром песков уже виден. «Балаганские пески» в целом не представляют одной сплошной массы голого подвижного песка, последний чередуется с участками равнины, покрытой степной растительностью. Площадь летучих песков находящихся между излучиной р. Унги и р. Ангарой, имеет форму неправильного прямоугольника длиною около 4 верст, шириною 1—2 версты, равняющагося приблизительно 9—16 квадратным верстам. Происхождение этих дюнных песков связано с разрушением более старых песчаных отложений, слагающих толщу надпоймовой террасы, образовались они на месте вследствие выдувания ветром органических веществ из песчаной почвы. Орография местности создала удобные условия для возникновения дюн.

Движение дюн в настоящее время происходит с севера на юг и с юга на север по линии господствующих ветров. Типичной формой преобладающих дюн нужно считать песчаный холм с довольно расплывчатыми очертаниями, реже встречаются большие дугообразные дюны с изогнутостью, обращенной к северу и небольшие продолговатые дюны с хорошо выраженным наветренным и подветренным склонами.

В группировке дюн наблюдается: рядовое расположение для дюн недавнего происхождения, между ними находятся неглубокие ложбины, и цепи из старых дюн параллельные реке. Высота дюн в среднем достигает 1½—3 аршина над уровнем котловин выдувания.

Некоторые дюны бывают покрыты мелкой, волнообразной рябью (в направлении сс—з). Образование новых дюн наблюдается и теперь, скучивание песка обычно происходит около кустиков богородской травы и других растений.

Продольные долины, разделяющие цепи дюн, носят большей частью характер котловин выдувания. Между ними и дюнами в линии протяжения замечается полное соответствие. Форма и величина котловин выдуваний не одинакова.

Старые котловины имеют расплывчатые очертания, они глубоки, на дне их всегда валяется много гальки. Археологических находок мало.

Более новые «выдувы» овальной формы, меньшей величины и глубины, северный конец у них круче южного, около которого и происходит скучивание в маленькие холмики песка, выносимого из котловины.

Все котловины выдувания опустились ниже основания дюн, в толщу подстилающих их песков. Новые «выдувы» возникают

в настоящее время в тех местах, где «плешины» продолжают развеваться ветром. Слоистости в строении дюн не наблюдается, местами в разрезе дюн и котловин выдувания виднеется прослойка древнего почвенного слоя, поверхность которого очень часто бывает обнажена ветром. В нем залегают культурные остатки доисторических насельников края и стволы деревьев сохранившие вертикальное положение. Основанием для дюн служит серый песок с примесью глинистых частиц и поверхность упомянутого древнего почвенного слоя. На «Балаганских песках», кроме уже отмеченного, замечается и явление самоуспокоения дюн. Интересны метереологические условия песков, их отрицательное действие на выпадание дождей. Слой, содержащий культурные остатки. на стоянке один. Культурных слоев в полном смысле этого с[illegible] не найдено. Доисторические остатки залегают в древнем почвенном слое. Он имеет черную или буроватую окраску и обладает значительной вязкостью от присутствия глинистых частиц, мощность его не превышает 18 сантим. Бутучи обнаженным ветром, древний почвенный слой залегает на самой поверхности пространства дюнных песков. В противоположном случае он оказывается покрытым мелким дюнным песком различной толщины. Ниже слоя, содержащего культурные остатки, находится слоистый серый песок (в северо-западной части песков толщиной около 67 сант.), последний подстилается более темным илистым песком с бурыми прожилками.

Ветер, разрушая древний почвенный слой, выдувает из него древние предметы, оставляя их на поверхности песков, и потом снова засыпает. На выдувах в смешении друг с другом в одном горизонте попадаются остатки неолита, бронзового и железного века. Среди находок чаще всего встречаются глиняные черепки с различным орнаментом и характером обжига. Из каменной индустрии при осмотре песков собраны: наконечники стрел, грубые скребки, мелкие скребочки, шило-навертыш, небольшой топор с 2-мя ушками из серого глинистого сланца, обломки ножей из нефрита, нуклеусы-скребки. обыкновенные нуклеусы, ножевидные пластинки и ощепки. Последние иногда попадались в большем числе, что указывает на существование мастерских для выделки каменных орудий. Из бронзовых предметов найдено 4—угольная пряжка с изображением голов грифонов и обломок кельта, а из железных—фрагменты котлов, клинки ножей, наконечники стрел, украшения, обломки древних подков, шлаки и кузнечный нагар. Кроме того, на песках были подняты: половина пряслицы из каменного угля и стеклянные мелкие бусинки голубого, желтого и белого цвета. Расколотые кости животных на стоянке бывают собраны в груды и иногда обожжены. В слое, содержащем культурные остатки, встречаются

также угольки и следы очагов, представляющие собою скопление углей, золы, разломанных костей животных и местами бересты. Около этих кострищ в с.-з. части песков найдены шлаки и керамика железного века.

В юго-восточной части Балаганских песков было замечено несколько остатков погребений железной культуры. Они оказались сильно развеянными ветром, кости скелетов имели плохую сохранность и лежали на поверхности песка в полном безпорядке. Около одного из разрушенных костяков найдена груда скипевших кусков железа (на одном заметны блестки золота) обрывок крученой нитки, покрытой окисью меди, медные бляшки с остатками кожи, 4 медных небольших пуговки шарообразной и конической формы, обломок кремня, 3 небольших предмета ввиде круглых колец из свинца, с насечками по краю (диам. отверстия колец—7 м.м.) и пр.

При раскопке этого места, под обломками человеческого костяка, в верхней части древнего почвенного слоя, обнаружены остатки лиственичного гроба, несколько заостренного к головному концу и напоминающего больше всего выдолбленную колоду (размеры: длина не менее—190 сант., ширина—53 сант., толщина стенок 0,7 см., дна 1,3 сант.). Голова у покойника, повидимому, была обращена на запад.

Обряд погребения—трупоположение. В заключение обзора Балаганских песков нужно заметить, что стоянка, по сравнению со своей площадью, бедна археологическими находками. Остатки железной культуры в количественном отношении преобладают над неолитом. Предметов бронзового века найдено мало, и находки настолько незначительны, что наличие его на Балаганских песках не может считаться доказанным. Самые же пески производят впечатление сильно перевеянных ветром.

Остальные дюнные стоянки левого берега р. Ангары в физико-географическом и геологическом отношении тождественны «Балаганским пескам».

Непосредственным продолжением Балаганских песков являются «Заунгинские пески» (мое название), расположенные в долине р. Ангары, между левым берегом р. Унги и горой Томыр, в 15—18 верстах ниже г. Балаганска. Здесь имеется несколько площадей летучего песка с археологическими остатками: 1) около устья р. Унги, в 100 сажен. от ее левого берега 2) у ул. Шадановского 3) у улуса Тажай.

Дюн нового образования не наблюдается. Интересен факт нахождения на первом участки стоянки, на песках у левого берега р. Унги, где имеется несколько выдувов и большая за-

дернованная дюна, кучи расколотых больших раковин Anoclonta, выдутой вместе с золой и пережженными плитками каменного угля из культурного слоя. С крупными раковинами попадались и мелкие раковинки со следами действия огня. Вблизи предметы каменного и железного века. На стоянке есть место, где слой, содержащий культурные остатки залегает in situ на глубине 35 сантим от поверхности на следующем участке этой стоянки у улуса Шадановского, кроме подъемного археологического материала (неолит, бронза, железо) были обнаружены остатки погребения железного века—половина человеческого костяка относительно хорошей сохранности. Верхняя часть скелета оказалось разрушенной, остальные кости залегали в песчаном борте котловины выдувания, на глубине 35 сантим. от поверхности, ниже слоя с культурными остатками. Череп от этого костяка найден на дне котловины, куда он скатился сверху.

Сохранившаяся нижняя часть скелета была подвергнута раскопке. Кости находились в полном порядке. Раскопка показала, что погребенный лежал в вытянутом положении на спине с руками, протянутыми вдоль тела, головой, обращенной на восток, а ногами к западу.

Правая нога оказалась несколько согнутой и налегала на плюсну левой ноги. По левую сторону костяка найдены следы деревянной обкладки могилы—покосившаяся лиственичная доска. Подробности обстановки погребения установить не удалось, ввиду значительной разрушенности могилы. Между бедряными костями скелета обнаружена голубая стеклянная бусинка, а около правой руки на осыпи—ассиметричные железные удила, сильно окисливщиеся. У улуса Тажай находок сделано мало. На песках у дер. *Таптыковой*, в 25 верстах ниже гор. Балаганска, констатированы также следы древней стоянки. В 1/2 вер. от селения, напротив выселка «Голомыски», по левую сторону дороги в дер. Усть-Тальцинскую, находится несколько небольших котловин выдувания. Здесь собрано небольшое число каменных орудий, мелкие обломки черепков и железная пластинка.

На выдуве культурного слоя смешанного характера попадаются мелкие пережженные косточки животных. Ближе к дер. Усть-Тальцинской, по краю надлуговой террасы, около дороги, найдены каменные осколки со следами обработки, лежавшие на поверхности песчанной почвы. Более обильна доисторическими остатками стоянка у дер. *Кузнецовой* в 29 верстах ниже гор. Балаганска.

К юго-западу от деревни, между селением и дорогой в дер Усть-Тальцинскую, не доходя до поскотины, имеется несколько котловин выдувания различного размера и глубины.

Форма их продолговатая, направление параллельное реке. В обнажении борта котловин выдувания виден один культурный слой-темно серого цвета, залегающий на глубине 20 сантим. от поверхности.

Собрана керамика неолитической эпохи и железного века, а также каменная индустрия. Вместе с археологическими находками попадались и отдельные куски каменного угля (галек) со следами действия огня. На правом берегу р. Ангары, ближайшая к гор. Балаганску дюнная стоянка была обнаружена в 10 вер. ниже дер Малышейки на высокой надлуговой террасе, около *поскотины дер Харизовки*. Мимо песков проходит береговая дорога к бурятским улусам. В $\frac{1}{2}$-версте выше поскотины, по левую сторону упомянутой дороги, если итти по течению реки, находится 1-ая группа разрезанных ветром песков с большой задернованной дюной. На «выдувах» собраны обломки черепков главным образом железного века. В разрезе дюны на небольшой глубине виден один культурный слой черного цвета, толщиной 2 сантиметра. 2 ая группа песков этой стоянки расположена по правую сторону дороги, через них проходит изгородь поскотины.

Здесь находятся обширные «выейки» песка, ближе к краю террасы они носят характер больших котловин выдувания параллельных реке. Вдоль изгороди поскотины имеется несколько продолговатых дюн недавнего образования, покрытых мелкой рябью. Культурный слой один, стоянка смешанного характера. Обнаженная поверхность культурного слоя видна на дне «выеек», кроме этого, культурный слой заметен и в обнажении бортов котловин выдувания около старых дюн. Нижнюю часть дюнных песков составляют слоистые красные пески. Культурные остатки в виде костей животных, каменных осколков, глиняных черепков и проч попадаются на выдувах культурного слоя, каменный и железный век встречается вместе. На этих песках мною была собрана небольшая коллекция каменных орудий и черепков. Интересны крупные каменные скребки из кварцита грубой обработки, напоминающие по своему внешнему виду палеолитические орудия.

Стоянка у летника улуса *Хайматского* Малькинского хошуна наиболее интересная из всех перечисленных стоянок. Находится она на правой стороне р. Ангары в 15 верстах ниже гор Балаганска, в $\frac{1}{2}$ версте к ю—з. от улуса. Обнаженные ветром пески здесь располагаются по краю надлуговой террасы и образуют несколько глубоких котловин выдувания, прорезывающих высокий песчаный бугор, сложенный из ряда старых дюн, принявших теперь расплывчатые формы и поросших травой.

Перед песками виднеются остатки древнего русла р. Ангары. Когда то дюны окаймляли берег прежней речной протоки, отделявшей материк от довольно большого острова. Хотя эта стоянка и принадлежит к типу смешанных, но имеет изолированные участки чистых культур каменного и железного века, местами 2 культурных слоя, которые видны у южной оконечности песчаного бугра, в разрезе котловин выдувания, в виде темных полосок. Здесь был наблюдаем следующий геологический порядок напластований (сверху вниз): 1) Мелкий дюнный песок серого цвета, толщиною 35 сантим. 2) Первый культурный слой черного цвета толщиною 5 сантим. 3) Желтый песок толщиною 35 сантим. 4) Второй культурный слой черного цвета толщиною 5 сантим. 5) Желтый песок толщиною 52 сантим., переходящий ниже в слоистые серо желтые пески.

При осмотре осыпи 1-го культурного слоя найдены черепки железного века, а в нем самом замечен череп лошади, залегавший лобной частью вниз. Остатки неолита выше 2-го культурного слоя не попадались. Культурные слои местами параллельны друг другу, иногда они сближаются и даже соединяются вместе (у концов котловин выдувания—место смешанной стоянки).

На остальной площади стоянки виден только один культурный слой черного цвета, лежащий на глубине 24—32 сантим. от поверхности толщиною 16—32 сантим. В большинстве случаев остатки каменного, бронзового и железного века попадаются в смешении между собой, но местами неолит залегает изолированно от железного века. Так например близ одиноко стоящего дерева в ю—з. части песков, было обнаружено обнажение культурного слоя темно серого цвета, в котором содержались угольки, груды неолитических черепков и расколотые мелкие кости животных. Следов железного века по близости не найдено. Стоянка вообще богата находками. С поверхности песка мною собраны: каменные наконечники стрел, небольшой каменный топорик, скребки, нуклеусы и пр., из бронзовых вещей—нож с обломанным острием и неопределенные фрагменты предметов а также разнообразные железные изделия и керамика. Черепков встречается много: обломки одного горшка б. ч. группируются вместе. Кроме этого на стоянке попадаются в изобилии расколотые кости животных. Стоянка у улуса Хайматского заслуживает дальнейших исследований; необходима раскопка культурных слоев для выяснения их характера и отношения бронзового века к неолиту и железному веку.

По левому берегу Ангары мною еще найдена дюнная стоянка в 1 версте выше летника улуса *Хайматского* близ дер.

Бохантуй (23 вер. ниже гор. Балаганска) расположенная у самой реки, около развалившегося сарая. Здесь имеется несколько довольно глубоких котловин выдувания и широкие песчаные вывейки, раскинутые по краю высокого берега реки, бывшего раньше островом. Культурный слой один и смешанного характера. Глубина залегания находок—17 сантим. от поверхности земли. На этой стоянке мною были собраны черепки неолитической эпохи и железного века, клинок железного ножа, шлаки, каменные осколки и проч. Еще ниже по реке Ангаре, на песках около улуса Унецкого, напротив дер. Кузнецовой, находящихся на увале в 1½ вер. от улуса, найдены мелкие обломки глиняных черепков и железные шлаки. Тут же попадались в изобилии **расколотые кости животных.**

При описании дюнных стоянок в окрестностях г. Балаганска было упомянуто о нахождении на них остатков различных времен в смешении между собой. Это явление—залегание изделий каменного, бронзового и железного века вместе—находит себе об яснение в свойствах грунта. Дюнный песок, как сыпучий материал, легко поддается разрушению, создавая местами довольно своеобразную конфигурацию рельефа. На площади летучих песков можно встретить рядом с глубокими выдувами высокие «останцы выветривания», а среди ровного песчаного пространства цепи холмообразных дюн. Дюны на пути своего следования и во времени не раз перестраиваются, изменяя свой вид. Ветер, развевая песчаную почву—обнажает нижележащие культурные слои, выдувая из них содержимое. Древние предметы после пребывания на поверхности, бывают снова погребенными наступающими песками, потом опять оказываются обнаженными и т. д Достаточно какому-нибудь народу эпохи металлов поселиться на дюнах, еще не успокоившихся, там, где до этого жили насельники камен. века и оставить следы своего пребывания на местах обнажения культ. слоя более древнего периода, как получится смешение предметов различных эпох и культур. Если на стоянке имеется несколько культурных слоев, расположенных друг над другом и частично обнаженных, (на п имер в разрезе котловины выдувания или дюны), то остатки заключающиеся в этих культурных слоях, выпадая из разрушаемого ветром пласта, могут образовать новый более низкий горизонт находок (смешанного характера), который, будучи засыпан наступающим песком, образует ложно - культурный слой. Последний без особого труда устанавливается при изучении стратиграфического залегания всей свиты культур. слоев и содержащихся в них остатков Но может быть так же и другой случай смешения: на стоянке имеется несколько куль-

турных слоев, залегающих in situ, разделенных между собой слоями чистого песка. Ветер, производя разрушительную работу, развевает первый культурный слой, затем лежащий ниже его слой песка и наконец доходит до поверхности второго культурного слоя. Кухонные остатки 1-го культурного слоя обладающие большей тяжестью, чем песчинки, все время опускаются ниже и наконец соприкасаются с предметами, находящимися во 2-ом культурном слое и постепенно смешиваются с последними. Это явление может продолжаться и дальше до следующего ниже лежащего культ. слоя. Приведенные примеры до некоторой степени поясняют условия возникновения смешанных стоянок на дюнных песках. Как мы видели, причиной их образования являются не только культурные или исторические факторы, но и геологические процессы.

Обзор находок.

Археологическая коллекция, собранная летом 1921 г. на дюнных стоянках близ г. Балаганска, не отличается однородностью; здесь найдены предметы, принадлежащие к различным периодам. Классифицировать этот материал возможно только путем типологического сравнения с остатками чистых культур доисторического прошлого. Указанное обстоятельство позволило мне при описании древностей с Балаганских стоянок[1]) выделить изделия каменного, бронзового и железного века.

Остатки каменного века.

Палеолит, несмотря на тщательные поиски, ни на Балаганских песках ни на соседних стоянках мною не обнаружен. Н. Агапитов[2]) допустил ошибку, отнеся всю коллекцию каменных изделий, найденных М. Н. Хангаловым на песках в низовье речки Унги к палеолитической эпохе на основании того, что они «оббиты и не представляют ни малейших следов полировки», хотя в собрании и находились типично неолитические предметы, как например гранитные молотки с желобком по средине, наконечники стрел и проч. Палеолитический облик имеют главным образом скребки[3]). Одна сторона у них плоская, другая выпуклая—обделанная; в ширину они больше, чем в длину. Некоторые из орудий достигают довольно большого размера. Ха-

---

[1]) Все эти стоянки дали одинаковый комплекс находок.

[2]) Известия Вос.-Сиб. отд. т. XII № 4—5. стр. 24—25.

[3]) В Иркутском музее с Балаганских песков есть еще своеобразное грубо-обтесанное камен. острие, напоминающее по своему типу «кулачные сверла» палеолитической стоянки «Верхоленская гора» близ г. Иркутска.

рактерна для этих скребков грубая техника обработки. Материал окремненные сланцы и кварц. Такие же грубые скребки, кроме Балаганских песков, мною были найдены на стоянке у Харизовской поскотины. По коллекциям Иркутского музея и кабинета археологии и этнографии при Государственном Иркутском Университете видно, что подобного же типа скребки встречаются в окрестностях г. Иркутска (Лисиха, Ерши, Царь-Девица, Межевка), у с Бадай по р. Белой, на озере Байкале (Улан—Хада, бухта «Песчаная» и др.). Параллели к ним имеются и в находках по р. Енисею. Присутствие грубых скребков в средне сибирском неолите не является случайностью, а повидимому есть одна из его особенностей. Тип этих орудий нельзя об'яснить только неблагодарностью материала (наприм. кварца), который не поддается более тонкой обработке по причине своих морфологических свойств; приходится предположить, что жизненные условия того времени способствовали существованию таких архаических форм каменной индустрии. Если между сибирским палеолитом и неолитом, хотя и провизорно, намечается некоторая связь и преемственность, то эти грубые, массивные скребки, могут быть рассматриваемы наряду с нуклеусами—скребками и другими орудиями общими для того и другого отдела каменного века.

Прочие остатки каменного века из района г. Балаганска более типичны для неолита и обнаруживают большое сходство с подобными же предметами из окрестностей г. Иркутска и с. оз. Байкала. Керамический материал Балаганских стоянок представлен черепками со следами плетения[1]) со следами штриховки[2]) с выпуклинами, со штампом различного вида[3]) с орнаментацией из прямых линий, ногтем и пр. Заслуживают внимания находки днищ сосудов. Одни из горшков имели дно яйцеобразной формы, другие плоское. Вообще неолитическая керамика с этих стоянок весьма разнообразна по своему характеру. Встречаются фрагменты глинян. горшков хорошо обожженных с очень тонкими стенками и изящно украшенные. Но наряду с ними попадаются и довольно грубоватые черепки с простым оттиском «плетения», рыхлые в изломе. В качестве примеси к горшечной глине употреблялась дресьва. Костяных изделий неолитической эпохи на Балаганских стоянках мною не найдено. Из крупной каменной индустрии в собранной коллекции имеются два небольших топорика, сделанных из глинистого сланца. Один из них обычного клиновидного типа (длин. 6[illegible]

---

[1]) См. работу Бортвина в Зап.-Рус. Арх. об-ва по отд. Рус. и Слав. археологии т. XI, табл. XIII, 1.
[2]) Ib. табл. XV. 1, 2, 7, 8.
[3]) Ib. табл. XII, 16 табл. XV, 10

см.), другой обладает на обухе 2-мя выступами, обделан сколами и не полирован. Лезвие у него от работы сильно стерлось. Такого же вида камен. топоры, но большего размера были найдены на Чадобской стоянке по р. Ангаре, несколько отличающейся по habitus' у своей культуры от неолита Байкальской области.

Интересно географическое распространение этих орудий. Топоры с подобными же 2-мя выступами (ушками) но сделанные из кристалических пород и полированные встречаются в большом числе в районе оз. Байкала и верховья р. Ангары[1]), тогда как фасетированные топоры из кремнистых пород тяготеют к Среднему и Нижнему Поангарью и бассейну р. Лены. Из мелкой каменной индустрии следует отметить наконечники стрел продолговато-трехугольной формы, изящное шило из черного кремня, ножи из кремнистого сланца, мелкие скребочки полукруглой формы, нуклеусы—скребки, обломки нефритовых ножей и пр.

Микролитических каменных орудий, столь характерных для Тункинской стоянки в Иркутской губ. и в Забайкалье для стоянок в окрестн. с Новая—Буянь, Верхнеудинского уезда (Сборы Федюшина[2]) в районе г. Балаганска пока не обнаружено. Миниатюрными размерами обладают только ножевидные пластинки (lames), некоторые из них имеют ретушь по краю. Сравнение камен. индустрии и керамики Балаганских стоянок с остатками чистых культур камен. века Сибири показывает, что описанную группу находок в большой своей части следует датировать концом неолита, временем перехода к бронз. периоду.

Предметы бронзового века.

Из остатков доисторического прошлого, найденных на Балаганских стоянках, к бронзовому периоду типологически можно отнести весьма ограниченное число предметов: обломки бронз. ножей, рукоятка и лезвие у них составляет одно целое, обломок медного кельта клиновидного типа с геометрическим орнаментом, пряжку из бронзы, поломанную бронз. иголку и еще несколько неопределенных обломков. Особенно интересна из перечисленных вещей бронзовая ажурная пряжка с изображением двух пар голов грифонов, соприкасающихся друг с другом шеями. На оборотной стороне пряжки имеется небольшое ушко для прикрепления последней к ремню.

---

[1]) М. П. Овчинниковым найдены также на Балаганских песках.
[2]) Коллекция хранится в Иркутском музее.

Такие же изображения голов грифонов часто встречаются на рукоятках минусинских бронз. кинжалов[1]). Вышеупомянутые находки еще не доказывают существование бронз. культуры в районе г. Балаганска, но факт присутствия бронз. и медн. орудий на этих дюнных стоянках заслуживает внимания.

Вопрос о бронзовом веке в Прибайкалье один из темных вопросов местной археологии. Следует заметить, что по берегам оз Байкала, в бассейне р. Ангары и р. Лены не раз были находимы разрозненные медн. и бронз. предметы, но могильные памятники собственно бронзового периода (курганы, погребения) в Иркутской губер. пока не констатированы и таким образом наличие самостоятельной бронз. культуры здесь не установлено. Интересно, что бронз. и медн. орудия в этой области встречаются в какой-то странной и пока не совсем еще уясненной близости с неолитом. Отмеченное явление становится несколько понятным при освещении вопроса о первых следах бронз. века в Средней Сибири. Результаты археологических изысканий последних лет дают основание предположить, что каменный век в Прибайкалье сменился непосредственно эпохой, характеризующейся одновременным употреблением каменных орудий с изделиями из меди и бронзы[2]). Это было время, когда на юге Сибири в Минусинском крае господствовала оригинальная культура бронзового века, распространявшая свое влияние из южной степной полосы на север в область тайги, где в силу физико-географических особенностей не мог развиться бронзовый век, подобный южно-сибирскому с благоприятными условиями для жизни кочевника-скотовода. Здесь в указанный период существовала смешанная культура, переходная от каменного века к бронзовому, имевшая в своем составе в виде пережитка формы изделий (из камня, кости и глины) неолитического типа и в качестве культурного приобретения отдельные предметы, сделанные из меди и бронзы, указывающие на наступление эпохи металлов. В культурно-историческом отношении эта эпоха должна быть обозначена наличием быта охотника-рыболова каменного века, хронологически же ее (датируя по позднейшими элементам) следует считать синхронистичной бронз. периоду остальной Сибири и можно рассматривать как начальную фазу эпохи металлов.

---

[1]) См. Радлов. „Сибирские древности" т. I, табл. XII, рис. 1.

[2]) Этого взгляда придерживался и покойный М. П. Овчинников (см. статью проф. Б. Э. Петри. «М. П. Овчинников, как археолог». Сибирск. Огни 1922 г. № 4 стр. 103). К подобному же заключению также пришел проф. Б. Э. Петри в своей работе «Далекое прошлое Бурятского края», стр. 20.

Тогда становится понятным нахождение бронзовых и медных орудий на стоянках, имеющих облик позднего неолита и не случайность смешения двух разных культур в силу стратиграфических условий об'ясняет присутствие этих металлических предметов вместе с каменными изделиями, а особенность указанной эпохи. К этой «переходной» (энеолитической) эпохе от каменного века к бронзовому, если так можно выразиться, следует причислить большинство стоянок под открытым небом в Иркутской губ., обычно относимых к позднему неолиту. Конечно, не исключается возможность существования на этих стоянках наслоений более поздних и ранних периодов, но признаки культуры «переходной эпохи» здесь на лицо. На это указывают находки:

1) Бронзовых и медных орудий вместе с камен. индустрией и неолитической керамикой (побережье оз. Байкала, окр. гор. Иркутска и пр). [1])

2) Бус из костяной пасты цилиндрической формы (Улан-Хада [2]), столь характерных для металлического периода Азии и часто встречающихся в курганах бронз. века Минусинского края и Алтая. [3])

3) Так называемых камен. «набалдашников палиц» (Горемыки, Улан-Хада и др.), имеющих вид круглых камней со сверлиной по середине. Эти несколько загадочные по своему назначению просверленные камни также датируются бронз. веком. [4])

Кроме находок бронз. орудий на стоянках вместе с неолитическими остатками известны еще такие же находки в погребениях.

---

[1]) Это явление на стоянках наблюдается довольно часто. Необходимо отметить, что в 1912 г. проф. В. Э. Петри в бухте Улан Хада (неолит) в выдуве были собраны различные бронзовые вещи, а в 1919 г. им же в бухте песчаной in situ в верхней части культурн. слоя неолита найден обломок бронзов. ножика.

[2]) В. Э. Петри. «Неолитические находки на Байкале» Сборник музея Антропологии и Этнографии т. III табл. X рис. 100—101.

[3]) Адрианов Изв. Арх. ком. вып. 62 ст. 29.

[4]) На Алтае в древних «чудских» горных разработках были найдены такие же камен. круглые набалдашники вместе с медн. орудиями, которые по мнению Эйхвальда (Записки Русск. Археол. О-ва т. IX стр. 286 и 281) являются молотами и могли употребляться для отбития щебня. Интересна в этом отношении медн. статуетка древнего рудокопа, происходящая с Алтая, который в руке держит округлый молот вышеописанного типа.

В Минусинском крае подобные каменные орудия встречаются доисторич. выработках золотых россыпей наряду с медными предметами и каменными (р. Узунтуя).

В 1897 г. М. П. Овчинниковым на левом берегу р. Ангары в предместье Глазково у гор. Иркутска [1]), а в 1912 г. на 8-ой и 9-ой версте [2]) Забайкальской жел. дор было раскопано несколько погребений, в которых при костяках вместе с нефритовыми топорами, кремневыми наконечниками стрел, кольцами из белого нефрита и костяными вещами были обнаружены листовидной формы медн. ножи, медн. кольца и другие медн. и бронзов. изделия.

Факт этот заслуживает еще большего внимания и подтверждает высказанное положение, об'ясняющее нахождение бронз на стоянках.

Что касается географического распространения находок из меди и бронзы в северной (таежной) полосе Средн. Сибири, то оказывается, что площадь их распространения совпадает с эйкуменой неолита. Повидимому культура «переходной» эпохи, являющаяся заключительным звеном неолита Ангаро-Байкальской обл. и связывающая находки этого времени с бронзов веком, развилась на месте из позднего камен. века.

Эта каменно бронзовая культура отчасти имела самостоятельный характер, но вместе с тем же она находилась и под воздействием различных культурных течений Сибири. Сильное влияние оказывал Минусинский очаг бронзов. века.

Если мы произведем типологический анализ бронз. и медн предметам, найденным в Прибайкалье, то увидим, что многие из них указывают на южное происхождение и обнаруживают тождественное сходство с Минусинскими изделиями. Предметы эти могли попасть в Иркутскую губ. путем импорта, при торговых сношениях в доисторические времена.

К таким вещам иноземного происхождения относятся ножи, кинжалы, украшения, булавки, кельты, боев. чеканы, одноногие котлы и пр. Другую группу бронзов. и медн. находок составляют предметы, отличающиеся от орудий Минусинской бронзов. культуры и происходящие очевидно из другого пункта, местонахождение которого еще в точности не установлено. Так, например, Минусинскому краю совершенно чужды большие и малые кельты клиновидного типа без ушков с своеобразным геометрическим орнаментом [3]) ножи, напоминающие по своему виду серпы и наконец мечи. Все типы этих вещей бывают находимы только

---

[1]) Изв. Вост. Сибирск. отдел. XXXV 1904 г. № 3 стр. 70.

[2]) Изв. Арх. ком. приб. к вып. 46 стр. 183 и Труды Иркутск. Архивн. ком. в 1 стр. IX и X.

[3]) Впервые это было отмечено М. П. Овчинниковым, а в 1920 г. независимо от него д-ром Г. Мергартом (см. Известия Красноярск. отд. РГО т. III в 1 стр. 34.

на определенной территории в таежной полосе средн Сибири. Наметить географические границы этой северной провинции бронзового века можно лишь приблизительно, в состав ее, повидимому, входила северная часть Енисейской губ. (Красноярский и Енисейский уезды), Иркутская губ. и соседние районы Якутской области.

Бронз. мечи, принадлежащие к группе находок северной зоны, были обнаружены в следующих пунктах:

1) В Якутской области на дне высохшего оз. Сильгумджа в 150 вер. от г. Вилюйска[1]). 2) В Якутской области в 30 вер. от г. Олекминска в р. Солянке[2]). 3) В Иркутской губернии около с. Кривая Лука в 35 вер. от г. Киренска[3]). 4) В Иркутской губернии близ с. Распутина Балаганского уезда[4]). 5) В Иркутской губернии у с. В.-Метляева Балаганского уезда с целым рядом интересных бронз. вещей[5]). 6) В Енисейской губернии у дер. Коркиной близ г. Красноярска[6]). 7) В Енисейской губернии у д. Базаиха около Красноярска[7]).

Более часты находки медн. и бронз. кельтов клиновидного типа. В бассейне р. Лены и р. Ангары, а также в Красноярском уезде Енисейской губернии их собрано несколько десятков. Тип этих орудий в свою очередь распадается на два вида: малых и больших кельтов. Большие кельты найдены пока только по р. Вилюю и у д В.-Метляевой Балаганского уезда Иркутской губ. Особенностью этих кельтов, кроме их клиновидной формы, является отсутствие ушков и своеобразный орнамент, состоящий из ряда трехугольников, обращенных вершинами вниз или из изогнутых линий в комбинации с кружками.

Серповидных ножей обнаружено значительно меньше (у с. Чадобеи на р. Ангаре, у с. Душкачан на оз. Байкале и в др. местах). Отличительные признаки этих ножей заключаются в следующем: форма их полукругло-изогнутая, нижняя поверхность ровная, верхняя более выпуклая, рукоятка почти не выделяется от лезвия; в поперечном сечении представляют тупоугольный трехугольник.

Оба края у ножей острые. Иногда они оказываются довольно грубой работы и носят следы ковки. Не исключается возможность выделки некоторых из вышеперечисленных орудий на месте в области тайги. На это прежде всего указывают находки

---

1) Иркутский музей № 375/1.
2) Спб. архив. 1912 г. № 1 стр. 192.
3) Изв. арх. ком. приб. к вып. 48 стр. 150.
4) См. стр. 39 настоящего отчета.
5) Иркутский музей № 1038/1.
6) Радлов „Спб. древн.“ т. I в 2 табл. XI рис. 1.
7) Ibid т. I в 3 табл. XII рис. 28.

литейных форм. В Енисейском музее есть очень интересная форма для отливки продолговатых больших кельтов клиновидного типа, найденная у с. Соколова на р. Ангаре[1]).

В г. Иркутске же в кабинете археологии Иркутского Государственного Университета хранится обломок формы из серого талька для отливки наконечников стрел, поднятый на Туинкинских песках по р. Иркуту.

На севере Сибири существовало и горное дело—следы доисторических медн. рудников обнаружены в бассейне р. Лены, в Киренском у. Иркутской губ. (по р. Бич, близ с. Сологинского, у с. Закаменского, с. Забатовки и д. Шаманово[2]).

Соляной промысел в Иркутской губернии также ведет свое начало с доисторич. времен. Обследованиями берегов р. Ангары в районе с. Усолья установлено, что вывозка соли на варничном острове производилась еще в период бронз. века[3]).

В заключение обзора северной группы находок медн. и бронз. орудий следует указать, что выявление всех особенностей этой провинции бронз. века Сибири возможно лишь при дальнейшем изучении доисторического прошлого края.

Например, совершенно необследованным остается вопрос о том, когда и какой культурой сменилась эта переходная эпоха, непосредственно следовавшая за неолитом.

Изделия железного периода:

Железный век на стоянках у г. Балаганска выражен достаточно хорошо. Находки этого периода можно приблизительно разделить на две группы. К более древней относятся изделия, обнаруживающие черты сходства с остатками чистой культуры железн. века, добытыми проф. Б. Э. Петри при раскопках пещер Ольхонского края[4]) и на стоянках под открытым небом в Курумчинском ведомстве[5]) К этой категории „древностей" принадлежит керамика с накладным лепным орнаментом рубчатый и простой валик (см. Бортвин „Сиб. керамика" табл. XVI рис. 1, 2. 5. 15) с вдавлениями ввиде подковок, со штампом—гребе-

---

[1]) Д-р Мерчарт Нов. Красноярск. отд. Р. Г. О. т III в 1 стр. 31.

[2]) Сведения о месточахождении последних трех древних рудников мне любезно сообщил проф. Б. Э Петри, получив в свою очередь эти данные от гр. Арского.

[3]) Сведения эти почерпнуты из рукописей работы инж. Горовского и инж. В П Селиванова о сольисточниках Иркутской губ.

[4]) Б. Э. Петри „Отчет о командировке на Байкал для археологических разведок" Отчет о деятельности Российской Академии Наук за 1916 г.

[5]) Его же „Вторая поездка в Предбайкалье." Известия Русск. комит. по изучению Ср. и Вост Азии сер. II вып. III и „Доисторич. кузнецы Предбайкалья" оттиск из „Науки и школы" за 1923 г. гор. Чита.

ночкой, половина пряслицы из камен. угля, железные ассиметричные удила, конские подковы с 3-мя шипами, длинные узкие ножи, стеклянные разноцветные бусинки, обломки больших чугунных котлов и пр. Керамика отличается совершенством обжига, но зато бедно украшена. Дно у сосудов было плоское.

Следы этой культуры железн. века найдены также на берегах р. Енисея у г. Красноярска и г. Енисейска (д. Маклакова), по среднему и верхнему течению р. Ангары, по р. Лене и в Забайкалье.

Другую группу находок составляют железн. изделия позднейшего происхождения (шаманские принадлежности, некоторые украшения, наконечники стрел ромбической формы и др.); их следует отнести уже к историческому времени.

Всего вероятнее, что эти вещи принадлежат древним монголам или бурятам—нынешним насельникам этих мест.

Следы их древних юртовищ, по мнению Витковского[1]) сохранились в Унгинской степи и поныне ввиде небольших площадей, усеянных множеством раздробленных костей животных, с незначительной примесью горшечных черепков; изредка здесь попадаются обожженные камни и железные изделия.

Г. Сосновский.

---

[1]) Известия Вос.-Сиб. отд. т. XX в 1 стр. 33.

Утраты.

За истекшие годы можно отметить ряд утрат среди русских этнографов. Не имея возможности перечислить всех, о ком следовало бы сказать хотя бы несколько слов, редакция сообщает сведения лишь об исследователях, работавших и умерших в Сибири, при чем считает долгом оговориться, что список этот не является исчерпывающим.

Адрианов, Александр Васильевич (ум. в 1920 г в Томске), известный путешественник по Сибири, археолог и этнограф. Принадлежал к кружку Ядринцева и Потанина. Из его работ особенно важно: «Путешествие на Алтай и за Саяны», кроме того им произведен ряд раскопок в Минусинском крае, сделано собрание снимков с писаниц Енисейской губернии, а также напечатан ряд работ по библиографии. Совместно с Г. Н. Потаниным, Адриановым осуществлено первое (и пока единственное) собрание русско-сибирских сказок (в записках Краси. подотд. В.-Сиб. отд. Р. Г. О).

Оставшаяся после А. В. Адрианова библиотека и коллекции переданы в Томский Университет.

Богданов, Михаил Николаевич (убит в Чите в 1920 г. во время допроса Семеновской контр-разведкой), о нем см. в наст. сборнике статью Н. Н. Козьмина. Большая часть его работ по истории бурят остается пока неопубликованной. Из напечатанных наибольшее значение имеет статья «Из истории бурят» в Зап. Западно Сибирск. отд. Р. Г. О.» т. XXXVIII (№, посвященный Г. Н. Потанину).

Бутин, Иван Афанасьевич (убит в Чите в 1918 году во время чехо-словацкого выступления). Библиограф-родиновед. Был членом редакции московского журнала «Бюллетени литературы и жизни». Стоял во главе работ студенческой молодежи в Москве по составлению библиографии Сибири.

Гуляев, Николай Степанович, (ум. в Барнауле 30 ноября 1918 года, на 67 г. жизни). Автор ряда статей по археологии, этнографии, архивоведению, палеонтологии и горному делу Си-

бири. В 1917 г. им совместно с другими лицами составлен ценный очерк историко этнографич. характера «Инородцы Горного Алтая». Большую часть своей жизни он провел в качестве архивариуса Главного Архива Алтайского Горного Округа. Из этих архивов он извлек и опубликовал много материалов по туземному вопросу, по горному делу, а также и по истории Алтайского Края. Свою ценную библиотеку, а также и богатые археологические коллекции он успел передать Каракорумскому уездному земству.

Ермолаев, А. П. (ум в 1919 г. в Красноярске). Деятельный сотрудник Красноярского Отдела Русск. Географическ. О-ва, работавший под изучением языка и быта урянхов, подготовивший к печати материалы для изучения сойотов, но не успевший опубликовать результаты своих работ.

Катанаев, Григорий Ефремович, старейший член-учредитель Западно-Сибирского Отдела Р. Г. О. (Умер в Омске в декабре 1921 года). За время своей многолетней работы в Западно-Сибирск. Отделе Р. Г. О. напечатал в его «Записках» около 15 докладов и статей, посвященных изучению степного края и его населения.

Кузнецов, Иннокентий Дмитриевич (убит грабителем на улице в Томске в 1918 году). По специальности инженер, знаток Байкала, вместе с тем уделявший внимание этнографическим изучениям. Для этнографа и лингвиста-диалектолога представляет большой интерес его «Рыбопромышленный словарь Псковского водоема», П. 1915 г. Аналогичные материалы имелись у него и по Сибири (собранные на Байкале), но остались, видимо, необработанными.

Кычаков, Николай Петрович (умер от сыпняка в 1921 г. на Урале). Бывший студент Петроградского Университета, один из организаторов известных студенческих родиноведческих экскурсий в Сибирь (в 1908—1914 г.г.). Самим Н. П. был совершен ряд поездок к нерчинским тунгусам. Собранные им ценные коллекции хранятся в Музее этнографии при Академии наук, там же хранятся и рукописи, некоторые из которых предположено напечатать.

Молессон, Мария Ивановна (скончалась в 1921 г. в Троицкосавске). По специальности естественница (ею опубликован ряд работ по ботанике, зоологии, орнитологии и др.), но память о ней дорога каждому этнографу-сибиреведу, как об энергичнейшей и неустанной работнице в Троицкосавском Подотделе Русск. Географическ. О-ва; замечательные музей и библиотека Троицкосавск. Отдела обязаны, главным образом, ее неустанной энергию. За ее деятельность в этом направлении М. И. в 1915 г. была присуждена Р. Г. О. золотая медаль. Последние

годы жила в невероятно тяжелых материальных условиях. Минист. Народ. Просв. Д. В. Р. назначило ей пособие и пенсию, но известие об этом уж не застало М. И. в живых.

Майнагашев, Степан Дмитриевич, (погиб 1919 г во время гражданской войны). О нем см. в наст. сборнике статью Н. Н. Козьмина. Большая часть его работ оставалась неопубликованной и судьба его рукописей неизвестна.

Новоселов, Александр (убит во время колчаковского переворота в Омске в октябре 1918 г.), известный сибирский беллетрист и этнограф. Совершил несколько этнографических поездок по Алтаю, все материалы в большинстве неопубликованы. В XXXVIII томе. «Зап. Зап.-Сибирск. Отд. Р. Г. О.» поместил статью «Задачи сибирской этнографии».

Овчинников, Михаил Павлович, археолог, этнограф и архивный работник. Заметки его и статьи (до сотни названий), печатались в «Сибирском Архиве», «Этнографическом Обозрении», «Известиях В. С. О. Р. Г. О.», «Трудах», основанной им Иркутск. губ. архивн. комиссии, «Известиях Казанск Универ.» (Умер весной 1920 года). После его смерти остались рукописные материалы, пока никем неразобранные. Незадолго до своей смерти, в больнице, диктовал продолжение своих воспоминаний о работе в «Народной Воле», напечатанных в «Сибирск. Арх.».

Позднеев, Алексей Матвеевич (ум. в 1920 г. в Ростове на Дону). Известный монголист.

Потанин, Григорий Николаевич (умер в Томске летом 1920 г. восьмидесяти пяти лет от роду). Значение и заслуги его общеизвестны. Последние годы жил в Томске в очень тяжелых условиях. Совершенно слепой, он все еще продолжал научную работу, делая устные доклады в местных научных обществах. После него остались мемуары, которые он в течение последних двух лет диктовал своим близким. Библиотеку его еще при жизни приобрел Институт Исследования Сибири. С закрытием последнего, она перешла в Томский Университет.

Седельников, Александр Николаевич (умер в 1919 г. в Омске 43-х лет от роду). По специальности ботаник-почвовед, он известен, главным образом, как педагог родиновед. Ему принадлежит опыт учебника родиноведческого типа (и Учебник родиноведения для школ Зап.-Сибирского Учебного Округа. Вып. I. Акмолинская область). В течение ряда лет А. Н. является одним из деятельнейших членов Зап.-Сибирск. Отдела Р. Г. О., где он работал в качестве правителя дел, библиотекаря и, наконец, председателя. На этом посту его и застала смерть.

Хроника.

Этнографические исследования в Сибири за последние годы находились по большей части в связи с работой высших учебных заведений. В стенах сибирских университетов читались курсы и велись разного рода практические занятия по этнографии, при чем в некоторых случаях изучались материалы, еще не опубликованные в печати.

◆ *Во Владивостокском университете* в 1921—22 акад. году читал курс этнографии С. М Широкогоров; в 1922—23 ак. году прив.-доц Н. А Лопатин об'явил курс этнографии в связи с общей историей культуры и просеминарий по русской этнографии. Кроме, того, в Педагогическом Институте в 1921—22 ак. году читал курс этнографии препод. В. К. Арсеньев.

◆ *В Государственном Иркутском университете* проф. Б. Э. Петри с 1918 г. читает курсы доисторической археологии, общей этнографии и ведет практические занятия. Препод. Г. С. Виноградов в 1922—23 ак. году вел курс русской этнографии с практическими занятиями. Препод. М. В. Муратовым в 1921 и в 1922 годах читалась история русского сектантства и велись практические занятия. В студенческом кружке народоведения в 1918—1920 г. г. был прочитан ряд докладов членами кружка о результатах их работ.

При кабинете истории первобытной культуры создается музей археологии и этнографии. Отдел археологии составляется в результате разведок и раскопок, произведенных экскурсантами—студентами, работающими под руководством проф. Б. Э. Петри. Наиболее ценные этнографические коллекции этого музея доставлены студентом Е. И. Титовым из его поездки к северо-байкальским тунгусам.

◆ *В Томском университете* в 1921—22 ак. году проф. С. И. Руденко читал курс общей этнографии и вел практические занятия.

◆ В Томске *Институтом исследования Сибири*, работавшем в 1919 году, были организованы исследовательские курсы, на которых читались лекции по этнографии, археологии, антропологии и т. д

Институтом исследования Сибири. были организованы экспедиция С. М. Руденко в Минусинский край, и поездки А. Д. Григорьева для собирания материалов по диалектологии Сибири. Доклады об этих работах были прочитаны в заседаниях, устроенных Институтом совместно с обществом этнографии, археологии и истории при Томском университете. Кроме того, в заседаниях общества читались доклады Г. Н. Потаниным (о легендах, связанных с Ерке). М. К. Азадовским («Ленские причитания», о работе Г. С. Виноградова «Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири», 1918, и др.) С. А. Теплоуховым О типах жилищ минусинских инородцев, Н. Н. Ульяновым (О причитаниях), В. Ф. Смолиным (Об археологических раскопках в Томской губернии) и др. Обществом этнографии, археологии и истории в 1920 г. издан труд М. К. Азадовского —Обзор сибирской библиографии

◆ Сибирским научным кружком имени Г. Н. Потанина в Томске весною 1920 г. были устроены краткосрочные курсы сибиреведения, в программе которых было отведено место этнографии Сибири. Из прочитанных лекций отметим: М. К. Азадовского—Изучение русской народности в Сибири, В. И. Анучиным—Сравнительная этнология Сибири, С. А. Теплоуховым—Этнология сойот. Курсы окончило 86 чел; большинство слушателей составляли учащиеся и педагоги.

◆ Деятельность *Восточно-Сибирского Отдела Р. Г. О. и его музея*, пониженная в годы войны и революции, без больших нарушений и изменений продолжалась до 1920 г. В апреле —мае этого года музей был взят в ведение Иркутского отдела народного образования, причем все отделы этнографии и доисторической археологии были выделены; они вошли в состав музея народоведения, помещающегося в здании Отдела Г. О. (все предметы и коллекции других отделов поступили в Естественно-Исторический музей, помещающийся на Пестеревской ул.) В музее народоведения были образованы отделы: доисторической археологии, русского старожилого населения Восточной Сибири, отдел сибирских туземных народностей и их соседей (сойоты. буряты, якуты, тунгусы, палеазиаты; монголы, китайцы, японцы), отделы буддизма и верований сибирских туземцев. Штат музея состоял из ученого руководителя, шести заведующих отделами музея и двух технических служащих.

В 1921 г. музей находился в ведении Восточного Филиала Под'отдела исследования Сибири при Сиботнаробразе; затем в 1922 г. снова перешел в ведение губернского отдела народного образования и ходатайство В. С О. Р. Г. О. о возвращении ему музея до настоящего времени не удовлетворено.

В настоящее время состав отделов музея не изменился, но число сотрудников сокращено до трех заведующих отделами и одного технического служащего. Средства музея незначительны, поступление их в значительной мере случайно.

Более или менее значительные пополнения музей получил в 1921 г.—в результате ряда поездок его сотрудников в разные места Иркутского края. По доисторической археологии доставлены материалы Г. П. Сосновским из Балаганского уезда, П. П. Хорошихх—с острова Ольхона, О. И. Толстихиной—из Тункинского края; по этнографии следует отметить материалы А. М. Поповой (русская этнография), Т. А. Землянницкого и О. А. Зеленикиной (по этнографии бурят)—из Балаганского уезда, Н. П. Поповым в 1922 году совершена поездка для этнографических работ по Лене и по р. Тунгуске.

В 1922 и 1923 г. г. в отделе Г. О. было прочитано несколько докладов на этнографические темы. Весною 1923 года была устроена выставка образцов изобразительного искусства монголо-бурят. Экспонировались образцы народного орнамента, буддийской иконографии, рисунки бурятских детей и игрушки. На выставке были прочтена интересная лекция—художником И Л. Копыловым «Орнаментальное искусство (потенциальные творческие силы народа и искусство городов)».

◆ *В Красноярске энергично работал музей Приенисейского края.* Благодаря наличию постоянных работников, музей не прекращал своей деятельности и в самые трудные годы. Нынче Красноярский отдел Г. О. возобновил свою издательскую деятельность: вышел очередной выпуск и печатается следующая книжка «Известий»; идет подготовка к изданию библиографии В. И. Косованова. Идет подготовка к сельско-хозяйственной выставке в Москве.

Последней новостью в жизни музея является исключительное по своей важности пожертвование. Наследники Г. В. Юдина принесли в дар архив покойного библиофила. В годы революции архив пострадал, все же и теперь представляет много ценного и любопытного. Он содержит важные для изучения прошлого Сибири архивы (напр. архив «Сибирского Вестника» Спасского и др.), рукописи XVII—XIX ст., собрание дневников

начала XIX в, фотографии и т. д По сведениям, полученным в Иркутске, в архиве Юдина есть письма Пушкина и Лермонтова.

Управлением по обеспечению кораблевождения к устьям сибирских рек и Карскому морю (Убско) предположены к изданию в Красноярске, м. пр, этногрофические очерки енисейского севера.

◆ *Читинский краевой музей имени А. К. Кузнецова является одним из лучших музеев Сибири.* Среди других отделов отметим—археологический (около 6000 предметов) и антропологический (по антропологии 42 пред. и этнографии—1449). Коллекции приведены в порядок, составляются новые каталоги. Все сотрудники, кроме одного, совмещают музейную работу с другими занятиями, что неблагоприятно отзывается на работах по музею. При музее имеется библиотека.

В 1921 г. музей не имел достаточно топлива, и паровое отопление было испорчено. Вследствие этого в зимние месяцы 1921—1922 г.г. музей был закрыт, и работа в нем остановилась. Деятельность музея в 1922 г. выразилась, м. пр., в организации инструкторских курсов по изучению края (в 1921 г. устраивались такие же курсы) Из докладов прочитанных на курсах сотрудниками музея и членами географического общества отметим: А Н. Добромыслов—«Изучение быта и культа народов ДВР», А. К. Кузнецов — «Собирание предметов древних культур и производство раскопок»; М. К. Азадовский—«О собирании и записывании памятников устного творчества».

В 1922 г. по смете бывшего М. Н. П. музея отпущено 4681 р., из них 3916 руб. на содержание служащих и 1308 р. на содержание музея. Летом этого года был произведен ремонт парового отопления, после чего музей возобновил свои работы.

◆ *Троицкосавский краевой музей,* открытый в 1894 г., одновременно с открытием Троицкосавко - Кяхтинского отд Р. Г. О., развивался до начала войны. В 1914 году в музее уже был 629 номеров в этнографическом отделе.

Рост музея требовал увеличения его здания или постройки нового, однако музей до сих пор ютится в небольшом, старом, не приспособленном доме.

В годы войны и революции работа по пополнению музея почти остановилась. Материальное положение музея значительно ухудшилось с 1919 г., когда прервалась связь Троицкосавско—Кяхт. отд. с центральным обществом и с заграницей. Здание в продолжение трех лет не отапливалось, экспонаты портятся, сотрудники, не получая содержания, покидают работу в музее. Бывшее М. Н. П., в ведение которого музей перешел в 1922 г., включило в свою смету 1726 р. на содержание музея; из них

1415 р. на жалованье служащим и 311 руб. на поддержание музея. Кроме того, министерством была отпущена музею безвозвратно ссуда в 300 руб. Конечно, этих сумм недостаточно для восстановления и развития краевого музея.

Штат музея (и библиотеки при ней) установлен в 5 человек.

◆ *Хабаровский краевой музей* Приамурского отд. Р.Г.О. находится в данный момент в крайне плачевном положении.

Здание музея совершенно не отвечает своему назначению, несмотря на то, что оно строилось специально для музея. Вследствие отсутствия средств не имеется возможности достаточно отапливать здание, отчего в нем развивалась сырость, сгнили части коллекций, музейная мебель расклеилась и разваливается.

В нижнем этаже, где помещается отдел этнографии Востока, коллекции начали покрываться плесенью и загнивать. В японском отделе прогнили нижние части манекенов и во всех отделах коллекции из тканей подверглись сильному разрушению от сырости.

В наст. время музей имеет среди других, отделы: Китая, Японии и Кореи, местных туземцев, археологический. Работа сотрудников идет в самых тяжелых условиях, в почти неотапливаемом помещении и при неаккуратной выдаче жалованья.

По смете бывшего М. Н. П. на музей с библиотекой было отпущено 4855 руб.; из них на содержание служащих 3811 руб. Возбужденное М. Н. П. ходатайство об ассигновании безвозвратной ссуды в 2000 р. на неотложные ремонтные работы в здании музея не увенчались успехом и положение Хабаровского музея остается попрежнему чрезвычайно тяжелым.

◆ *Члены Восточно-Сиб. О. Р. Г. О в Иркутске приготовили к печати следующие труды.* М. К. Азадовский —большой сборник «Ленские сказки». Г. С. Виноградов—Богомолы в Сибири (к истории духовных исканий русского народа). Демонологические представления русского старожилого населения Сибири. Т. А. Земляницкий—Бурятские «жития святых». Г. В. Ксенофонтов (бывший ассистент по кафедре истории первобытной культуры Иркутского Университета)—обширная монография по истории, этнографии и языку якутов. Отдельные очерки из этой работы читались автором в 1920 и 1921 г. г. в заседаниях кружка народоведения и бурятского студенческого научного кружка. Гипотеза о тюркском происхождении якутов, развиваемая в работе Г. В. Ксенофонтова, подкрепляется богатым материалом,

собранным лично автором и самим пока нигде в печати не опубликованным.

М. В. Муратов—Материалы для истории старообрядчества и сектанства в Сибири. Рукопись является сводкой результатов работы, проделанной автором вместе с участниками семинария, работавшего под его руководством. Им же приготовлен к печати ряд работ по истории сектантсва в России. В. И. Подгорбунский—Шаманские бубны. Б. Э. Петри—закончил большую работу о шаманстве у иркутских бурят. Е. И. Титов - Материалы для грамматики и словаря тунгусского языка. А Н. Турунов—о бурятских летописях. Худ. Д. А. Болдырев-Казарин готовит к печати работу—«К вопросу о сибирской школе иконописи»

В. Н. Флоренсов.—Монгольские сказки. П. Я. Черных в сотрудничестве с Г. С. Виноградовым приготовил к печати работу «Русские говоры центральной части Тулунского уезда Иркутской губернии». Работа эта должна была появиться в этом выпуске «Сибирской живой старины», но отложена печатанием, вследствие технических затруднений при воспроизведении диалектологических обозначений.

Кроме того, по имеющимся в Иркутске неполным сведениям члены Рус. Геогр. Общ., находящиеся в других городах Сибири, приготовили к печати следующие работы: Н. А. Ауэрбах—Материалы по истории колонизации низовьев Енисея. М. В. Красноженова—Масленичная игра: Взятие снежного городка. Н Н. Козьмин—Исторические условия и экономическое развитие Минусинского края и минусинских туземцы. Им же составлен очерк по истории бурят для готовящегося издания исторических работ М. Н. Богданова.

А. Н. Липский—написал большую монографию о гольдах. Н. А. Липская—составила грамматику и словарь языка гольдов. А. Н. Соболев—приготовил к печати этнографический очерк «Юраки».

Библиографические заметки.

В годы революции и гражданской войны в Сибири систематический учет произведений печати почти не производился. Полная библиография этнографической литературы, вышедшей за это время в Сибири, сейчас еще не может быть составлена тем более, что отдельные статьи и заметки помещались в периодических изданиях, которые трудно найти даже в сибирских библиотеках. Отмечая появление лишь некоторых, наиболее заметных этнографических работ, напечатанных в Сибири, редакция считает нужным выразить пожелание, чтоб в ближайшее время был опубликован полный библиографический обзор сибирской научной литературы за последние пять лет.

◆ Восточно-Сибирским Отд. Русск. Географич. Общества в 1923 году издавался «*Этнографический Бюллетень*», при чем удалось выпустить четыре номера. «Этнографический Бюллетень», выходивший в размере около печатного листа, не мог давать место значительным научным работам и ставил себе целью прежде всего укрепить связь между Восточно-Сибирским Отд. Р. Г. О. и другими организациями и учреждениями, ведущими этнографическую работу. В «Этнографическом Бюллетене» имелся отдел «Справочник сибиреведа», в котором можно найти сведения о некоторых книжных и журнальных новинках по сибиреведению.

◆ *Этнологической секцией* В. С. О. Р. Г. О. изданы следующия программы для собирания научных материалов. Проф. Б. Э. Петри: «Программа исследования стоянок под открытым небом». Иркутск 1923 г. В. И. Подгорбунский: «Опыт программы для изучения охоты у тунгусов и якутов». Иркутск 1923 г. Г. С. Виноградов. «К изучению народной медицины у русского населения Сибири. Инструкция и программы». Иркутск 1923 г.

◆ В пятом выпуске «*Сборника трудов профессоров и преподавателей Государственного Иркутского Университета*

(Иркутск, 1923), напечатаны между прочим следующие работы по этнографии Сибири: Г. С. Виноградов «Смерть и загробные представления у русского старожилого населения Сибири» М. В. Муратов. «Духоборцы в Восточной Сибири в первой половине девятнадцатого века», «К изучению старообрядчества и сектанства в Сибири (Опыт привлечения студенческих сил к изучению архивных материалов)», Б. Э. Петри «Сибирский палеолит» и «Школа шаманов у северных бурят», С. Н. Лаптев «Следы пребывания доисторического человека в окрестностях села Усолья» и П. Я. Черных «Русские говоры Мамырской волости Тулунского уезда Иркутской губ.», кроме того в четвертом выпуске имеются статьи В. И. Подгорбунского, также представляющие интерес для этнографа: «Материалы для изучения шаманских бубнов» и «К вопросу об изучении стоянок в Торской и Тункинской котловинах» Все эти работы изданы отдельными оттисками с особой нумерацией страниц. Из работ, напечатанных в более важных выпусках сборника, следует упомянуть: К. Н. Миротворцев. «Карагассы» (в II-й) Б. Э Петри «Неолетическая стоянка в бухте Песчаной на Байкале» (в II).

◆ Государственным Иркутским Университетом издана работа пр. А. М. Селищева. «Забайкальские старообрядцы». Иркутск 1920. Автор излагает свои впечатления от поездки к старообрядцам, живущим в Верхнеудинском округе, дает беглое описание их быта и детально сообщает сделанные им диалектологические наблюдения. Вместе с брошюрой В. Гирченко «Из истории переселения в Прибайкалье старообрядцев-семейских», Верхнеудинск, s. a., работа эта дает материал, полезный для изучения забайкальского старообрядчества.

◆ Напечатанные в Томске «*Труды с'езда по организации института исследования Сибири*» (Т. 1919) содержат обширный материал, отражающий деятельность созванного в январе 1919 года с'езда по созданию иститута, который должен был руководить всей работой по изучению Сибири. Труды содержат протоколы общих собраний с'езда, на которых обсуждались преимущественно организационные вопросы, тезисы докладов, читанных на заседаниях многочисленных секций с'езда, в том числе и секции историко-этнографической.

◆ В Чите издан сборник «*Труды государственного института народного образования*», в. I, Чита, 1922, в котором напечатана большая статья М. К. Азадовского «Ленские причитания», написанная на основании значительного материала, собранного автором в 1915 году на Лене. К работе приложен текст 68 причитаний. Там же вышли «*Известия государ-*

ственного института народного образования в г Чите» в. I Чита, 1923, содержащие следующие работы, интересные для этнографа: А. Н. Липский «Элементы религиозных представлений гольдов», Проф. Б. Э. Петри «Доисторические кузнецы в Прибайкалье» и В. А. Малаховский, «Об изучении сибирской диалектологии.

◆ В журнале министерства нар. прсв. ДВР «*Вестник Просвещения*», издававшемся в Чите, напечатаны статьи М. К. Азадовского «Эпическая традиция в Сибири», являющаяся текстом вступительной лекции, читанной в Томском университете (Вестн. Просв. 1921 г. № 5-7) и Е. И. Титова «Этнография в трудовой школе» (Вест. Просв. 1922 г. № 11).

◆ *Дальневосточным институтом* изданы работы С. М. Широкогорова: «Опыт исследования основ шаманства у тунгусов» (Учен зап. ист.-фил. фак. т. I Владивосток. 1919) и «Место этнографии среди наук и классификация этносов» Влад. 1923. Университетом напечатана статья И Лопатина: «Наблюдения над бытом гольдов» (Известия Вост. фак. т. LXVI, в IV, Владивосток, 1921).

◆ Прибайкальским народным университетом в г. Верхнеудинске вместе с кооперативными организациями издавался в 1920 году журнал «*Кафедра Прибайкальеведения*», остановившийся на первом номере. Из статей, напечатанных в журнале, можно отметить, как имеющую интерес для этнографа, статью А. Эпова «Свадебные обряды и песни Чикойского края в 80—90-х годах прошлого века». Тем же народным университетом и губернским выставочным бюро издан краткий указатель литературы по Прибайкалью, составленный В. И. Гирченко, И. И. Вельминым и А. П. Багриным (Верхнеудинск, 1923). Указатель содержит до 600 названий произведений печати относящихся к Прибайкалью, причем дает сведения и об этнографической литературе.

◆ *Красноярский отдел русского географического общества* выпустил очередную книжку «Известий» т. III, в I, Красноярск, 1923. В книжке напечатаны: очерк А. П. Ермолаева Тоджа, содержащий дневник, который вел автор во время поездки по Тоджинскому хошуну Урянхайского края в 1915 году и работа дра Г. Мергарта Результаты археологических исследований в Приенисейском крае (автореферат).

◆ *Тулуновским отделом* общества изучения Сибири и улучшения ее быта изданы *записки*, кн. 1, Иркутск, 1919. В «Записках» помещена работа Г. С. Виноградова: «Материалы для народного календаря русского старожилого населе-

ния Сибири», содержащая наблюдения, сделанные автором в Тулуновском уезде Иркутской губ. Тем же издательством выпущена брошюра И. А. Евсеннина «Карагасы» Красноярск, 1919. Брошюра является популярным очерком, написанным на основании собственных исследований автора.

◆ По диалектологии Сибири за последние годы изданы работы проф. А. М. Селищева «Очерк диалектологии Сибири», Иркутск, 1921, и проф. А. Д. Григорьева «Устройство и заселение московского тракта в Сибири с точки зрения изучения русских говоров». Известия Ист Исслед. Сибири, № 6, изд. Томск. Гос. Изд., год не указан. Кроме того, проф. А. Д. Григорьевым была издана программа для собирания сведений, необходимых для составления карты русского языка в Сибири. Томск, 1919

◆ В Иркутске вышла популярная брошюра проф Б. Э. Петри «Далекое прошлое бурятского края». Иркутск, 1922. Брошюра имеет интерес, так как сопровождается впервые публикуемыми изображениями некоторых экспонатов Иркутского музея.

◆ В. К. Арсеньевым напечатаны книги: «По Уссурийскому краю Путешествие в горную область Сихота-Алинь» Владивосток, 1921 и «Дерсу-Узала. Из воспоминаний о путешествии по Уссурийскому краю в 1907 г.», Владивосток, 1923 Обе книги представляют собою ярко написанные научно-популярные очерки, составленные на основании дневников, которые автор вел во время своих путешествий. Больше всего внимания автор уделяет природе изученного им края, но вместе с тем дает ряд наблюдений над туземным населением.

◆ Этнограф может извлечь полезные для себя сведения из некоторых работ по истории Сибири и по обычному праву туземного населения, вышедших за последние годы. К числу исторических работ относятся труды проф. В. И. Огородникова «Очерк истории Сибири», в. I, Иркутск, 1919, и статьи того же автора: «Русская государственная власть и сибирские инородцы в XVI—XVIII в в» (Сборн. труд. прсф. и преп. Гос. Ирк. Унив в. I, Иркутск, 1921), «Из истории покорения Сибири. Покорение Юкагирской земли», «Труды Госуд Инст. Нар Образ. в Чите, кн. I, Чита, 1922, «Из истории инородческих волнений в Сибири» «Вост. Просв.» 1922 г. № 1. По обычному праву опубликованы работы проф. В. А. Рязановского—«Обычное право монгольских племен», Чита, 1921; Ц. Жамцарано и А. Трунов «Обозрение памятников писаного права монгольских племен» (труды проф. и преп. Гос. Ирк. Унив , в I, Иркутск, 1921) и «Халха-Джиром» (описание памятника), там же, в. VI, Иркутск, 1923.

◆ Статьи, содержащие этнографические материалы, печатались за последние годы не только в научных, но и в общих журналах Сибири. Так, в журнале «Сибирский Рассвет», издававшемся в Барнауле в 1919 году, напечатаны статьи В И. Верещагина «Очерки Алтая» (№ 2-7) и Б. С. Семенова В Тундрах» (№ 3 4) и «Енисейские остяки»: в журнале «Сибирские Записки», издававшемся в Красноярске, напечатаны статьи Н. Н. Козьмина «Туба» «Сиб. Зап.» 1918 г., № 4 и А. Я. Тугаринова «Очерки Туруханского края», 1919 г., № 1, Ермолаев А.«Краткий отчет об исследованиях в Урянхайском крае», № 919, № 4—5. В журнале «Сибирские Огни» напечатаны статьи Ив. Евсенина «К вопросу о сохранении сибирских туземцев» (1922, № 4) и проф. Б Э. Петри «М Ш. Овчинников, как археолог» (1922 г., № 4) в журнале «Сибирская Природа», 1922 г. № 4 напечатана самоедская сказка. В журнале «Красные Зори», 1923 г. № 5, напечатана статья Д. А Болдырева-Казарина: «Sibirica в искусстве», в которой автор касается народного искусства в Сибири. Статья вышла также и отдельными оттисками с особой нумерацией страниц.

Осенью с. г. статья эта, значительно дополненная новыми материалами и иллюстрациями, выйдет отдельной книгой в издании Сибгосиздата.

Указатель историко-этнографической литературы о бурятской народности.

Данный указатель является до известной степени обозрением научной деятельности Русского Географ. О ва и его сибирских отделов в области изучения бурятской народности. С другой стороны указатель, представляя сводку историко этнографическ. литературы о бурятах вообще, может служить справочником для лиц, занимающихся вопросами бурятоведения, кстати сказать подобного указателя не имеется. Кроме того указатель дает возможность уяснить, какие из отдельных сторон жизни и быта бурят мало освещены и требуют дополнительного изучения.

Указатель заключает в себе книги, статьи и отдельные заметки о бурятской народности, написанные на русском языке за период с 1774 (начиная с трудов Георги, Палласа и др.) по 1923 включительно. При составлении использованы библиографические указатели, перечисленные в отделе библиографии данного указателя, а также по возможности просмотрены следующие издания: Известия, Записки и Труды В.-Сибирского, Троицкосавско Кяхтинского, Читинского и Приамурского отделов Русск. Географ. О-ва, Сибирский Архив, Сибирские Вопросы, Сибирская Летопись, Живая Старина, Ирк. Епар. Ведомости, Этнографическое Обозрение, Этнограф Бюллетени (изд. В. Сиб. Отд. Русск. Г. О-ва); кроме того, составителем использована библиографическая работа проф. М. К. Азадовского «Сибирск. библиография от Межева до 1910 г» (в рукописи), за любезное предоставление которой, составитель приносит благодарность.

Составителем наибольшее внимание обращено на специальную научную литературу (издан. ученых и учебн. обществ и учреждений); газетные статьи в указатель не включены, так как они составят предмет особого указателя В виде исключения включены две газетные статьи в отделе биографии (под № 62, 63) и статья по преистории (№ 382), дающие новый материал. Материал в указателе распределен по следующим отделам: 1. Сочинения общие, 2. Библиографии, 3. Био-

графии, 4. Материальн. культура, 5. Родовой быт, 6. Обычное право, 7. Религия, 8. Фольклор, 9. Языкознание, 10. Антропология, 11. История, 12. Историч. и этнограф. карты, 13. Алфавитный указатель авторов. В отделе истории введена еще подрубрика «преистория», куда включены работы, имеющие то или иное отношение к прошлому бурятской народности. Некоторые из мелких статей и заметок об'единены под одним номером (№ 199, 206 и др.) Цифры, помещенные непосредственно под заглавием того или другого отдела, обозначают, что статьи под этими номерами имеют отношение и к данному отделу.

Сокращения.

1. ВГО—Вестник Географ. О-ва.
2. ЖМВнД—Журнал Министер Внутрен. Дел.
3. ЖМНПр—Журнал Министер. Народн. Просвещения.
4. ЖМЮст—Журнал Министер. Юстиции.
5. ЖС—Живая Старина.
6. ЗВОРАрхО—Записки Восточ. Отд. Русск. Археол. Общества.
7. ЗВСОРГО—Записки Вост.-Сибирск. Отд. Русск. Геогр. Общества.
8. ЗРГО—Записки Русск. Географ. Общества.
9. ЗПрОРГО—Записки Приамурск. Отд Русск. Географ. О-ва.
10. ИЧОРГО—Записки Читинского Отд. Русск. Геораф. Об-ва.
11. ИВСОРГО—Известия Вост.-Сиб Отд. Русск. Географ. Об ва.
12. ИРГО—Известия Русск. Географ. О ва.
13. ИЕВ.—Иркутские Епархиальные Ведомости.
14. ИСОРГО—Известия Сибир. Отд. Русск. Географ. О-ва.
15. Пр.Тр.КОРГО — Протокол Троицкосавско - Кяхтин. Отд. Русск. Географ. О-ва.
16. Тр.Тр.ОКОРГО — Труды Троицкосавско-Кяхтин. Отд. Русск. Географ. О-ва.
17. Тр ВСОРГО — Труды Вост. - Сибирск. Отд. Русск. Геогр. О-ва.
18. Тр.ВЭкО—Труды Вольно-экономическ. Общества.
19. ЭО—Этнографическое Обозрение.
20. ЭБ – Этнографический Бюллетень, издав. В. - Сибирск. Отд. Русск. Геогр. Об-ва.

I. Общие сочинения и статьи.

1. «Азиатская Россия». Иллюстр. геогр. сб. 1903 (глава о бурятах).
2. Астырев Н. Монголо буряты Ирк. губ. (Северн. Вестн. 1890, № 12).
3. Барадин и Котвич. Буряты. Нов. Энц. Слов. Брокг. и Эфр. 1916, т. 8, 682—690.
4. Буряты. Больш. Энц 1901, т. 4, стр. 121—124.
5. Бурят-монгол. автон обл. Отч. Совету Труда и Обор. Ирк. 1922, стр. 1—202 (с карт.).
6. Ельницкий Н. Буряты (Природа и Люди, 1891, № 41).
7. Головачев П. М. Буряты (Землев. 1902, № 2—3, стр. 53—58)
8. «Живописная Россия». В. Сибирь, 1895, т. XII, ч. I.
9. Забайкалье. Кратк. ист. геогр. и стат. очерк. Ирк. 1891.
10. Ковалевский Г. О Забайк. бурятах (Каз. Вестник, 1829, ч. 26, кн. 8; ч. 27, кн. 9—11; ч. 28, кн. 2—4).
11. Кроль М. О Забайк. бурятах (ЗЧОРГО, 1896, в. 1, стр. 1—26).
12. Кулаков П. Е. Буряты Ирк. губ. (ИВСОРГО, 1896, т. XXVI, № 4—5, стран. 118—167).
13. Куланов П. Е. Ольхон. (ЗРГО по отд. стат 1898, т. VIII, в.) Отзыв: Кауфман А. А (Тр. Вол. Эк. О-ва 1898, № 1).
14. Лядов А. Буряты (Рассвет. 1861, № 11).
15. Миловецкий П. Забайк. буряты (Жив. Обозрен. 1886, т. 1, № 6—7).
16. Молодых и Кулаков. Иллюстр. описан. быта сельск. населен. Иркут. губ. (с рисун.) С.ПБ. 1896.
17. «Народы России». Издан. Ильина, Пб. 1880 (глава о бурятах).
18. Осокин Г. М. На границе Монголии. Очерки и матер. к этногр. юго-зап. Забайк. П. 1906, стран. 135—233. Отзыв: Ж. С. XV, № 3.
19. Патканов С. Систем. данн., показыв. элемен. состав насел. Сибири, язык и роды инородц., т. I (ЗРГО по отд. стат. 1912, т. XI, в. 1, стр. 98—102 и в. 3, стр. 648—750).
20. Поддубный П. П. Населен. Азиатск. России Этн. очерк. Буряты (Азиат. Россия, 1914, т. 1, стр. 132—138).
21. Подгорбунский И. А Буряты (ИЕВ, 1902, № 13, 17 и 1903, № 6 и 7).
22. Потанина А. В. Буряты. Этн. очерк (Труд 1890, № 4—6, Сиб. сб. 1890, № 1).
23. Птицын С. Селенг. Даурия. Очерки Заб. края. П. 1896.
24. Радде Г. Озеро Байкал (ВРГО. 1857, ч. XXI, отд. 2, стр. 139—143).
25. Раев В. Буряты (ВРГО. 1858, т. XXIV).

26. Разумов и Сосновский. Населен. Заб обл. П. 1898, в. 6, (матер. Куломз. комисс.)
27. Риттер К. Землеведение Азии. В. Сибирь Байкал. (Прил. «Буряты»). Изд. 1879 и 1894.
28. Серебренников И. И. Инор. В.-Сибири. (ИВСОРГО, 1914, XLII, ст. 122—142).
29. Соболев Народы России. Буряты (Природа и Люди. 1880, № 2, стран. 1—22).
30. Смоленский П. Буряты (перев. с нем.) Николаев. Вестн., 1871, № 98.
31. Стуков К. Очерки монголо-бурят, кочующих в В. Сибири (ЗСОРГО, 1865, т. VIII, отд. I, стр. 121—172).
32. С. Ф. Т. Дуланские буряты Кударин. вед. (ИЕВ, 1900, № 5).
33. Термен А. И. Среди бурят Ирк. и Забайк. обл. С П 1912. Отзыв. Петри Б. Э. (ЖС, 1915, в. 3, стр. 369).
34. Турунов А. Н. Прошлое бурят.-монг. народности (ист.-этнол. очерк). Ирк. 1922, стр. 1—48. Отзыв. Сиб. Огни, 1922, № 5.
35. Турчанинов Н. В Насел. Азиат. Росси. Стат. оч. (Азиатск. Россия 1914, т. 1, стр. 72—76).
36. Шперк Ф. Буряты. (Энц. Слов Брок. и Эфр. 1903, т. V, стр. 59—64).
37. Щукин Ф. Буряты (ЖМ-Вн.Д. 1846, XXVI, 1848, XXV).
38. Ядринцев Н. Сибирские инородцы СПБ. 1891.

2. Библиография.

39. Азадовский М. Обзор библиографии Сибири. (Труд. О ва Э. И. и Арх. при Томск. Унив. 1920, в. 1)
40. Белкин и Григоров. Систем. указ всех издан. В.-Сибирск. О. Р. Г. О. за 1891—1901. Иркут. 1901.
41. Библиография о Монголии. Отчет о работах Монг. экспед. Молодых. Ирк. 1919.
42. Библиография по истории Прибайкалья. (Прил. к брошюр. В. Гирченко «Прибайкалье». В у д 1922).
43. Владимирцев Б. Библиогр. монгольск и бур. сказки (ЖС, 1912, в. II—IV, стр 521—528.
44. Гирченко В., Вельман П., Бажин. Краткий указатель литерат. по Прибайкалью изд. Прибайк Унив. Вуд. 1923, стран. 1—38
45. Зеленин Д. К. Библиогр. указатель русск. этногр. литературы о внешнем быте народов Сибири (ЗРГО по отд этн. 1913, т. XL, в. I).
46. Межов. Сибирск. библиография, т.т. I—III. СПБ. 1891—1892.
47. Обручев В. Систем. указ.

всех изд. В.-Сиб. О. Р. Г О. за сорокалетие 1851—1891 г Ирк., 1891, стр. 1—76

48. Петри Б. Э. Библиография за 1911, по этногр., религии, языкознан. и фольклору. (ЖС, 1913, в. 3—4, стр. 440—468).

49 Хохрякова-Симонова. Библиогр. работ и статей по Заб. и Монгол. в изд. В Сиб. О. Р. Г. О. за 1851—1901. (Тр. Тр.К. О.Р.Г.О. 1901, т. 4, в. 2, стр. 127—138).

50. Якубович. Библиогр. Сибири, Монголии, Маньчжурии (ИВСОРГО, 1898, том. XXIX, № 2, 1899, т. XXX, № 1—3).

3. Биографии бурятских ученых.

51. Д Памяти С. Д. Шагдарона (Сиб. Вопр. 1912, № 7—8)

52. В. Н. Биографии русск. ориент. и учен. (Д. Банзаров) Москвитянин 1855 т. V. № 19—20.

53. Подробности о Сиб. жизни и последн. днях Д Банзарова (Тр. В. О. Арх. О. т. 3, стр. 174—178).

54. Потанин Г. Н. Биограф. очерк Д. Банзарова (Черная вера или шаманство у монголов Д. Банзарова, изд. 1891),

55. Руднев А. Биогр. Жамцарано Ц. (Образц. народ слов. монгол. племен 1918, т. 1. в. 3).

56. Руднев А. Варвара Вампилова. (ЖС, 1914, приложен 1).

57 Савельев П. О жизни и трудах Д. Банзарова. (Тр. В. О. Арх. О. 1855, ч. 2, вып. 1).

58. Савельев П. Из писем Д. Банзарова (с портретом) Труд. В. О. Арх. О. 1856, т. 3; стр 182-202).

59. Турунов А. Н. М. Н. Хангалов (Э. Б, 1923, № 3).

60. Хороших П. П. Первый бурятск. ученый Дорджи Банзаров (биографическ. очерк), с порт., прилож. писем, статей о Банзарове. Ирк. 1922, 28 стр. Отзыв: Проф. Б. Э. Петри (Красн. Зори, 1923, № 4, стр. 152).

61. Хороших П. П. Научно-литерат. наследство М. Н. Хангалова (Э Б. 1923, № 3)

62. Хороших П. П. Галсан Гомбоев (к столетию со дня рождения) Красн. Бур. Мон. 1923, № 12 49.

63. Хороших П. П. Гонбочжаб Цыбиков (Красн. Бур. Мон. 1923, № 12-49).

64. Этнограф. бюллетень № 3. Март; посвящен. памяти М. Н. Хангалова. Изд. В. Сиб. О. Р. Г. О. Ирк. 1923.

4. Материальная культура.

3.5.7.8 12 13.16.18.20 22. 26.31. 36. 37. 38. 208. 218. 236.

65. А. А. К. Хозяйств. быт крестьян и инородцев

Ирк. губ. (Сев. Вестн. 1891, Октябрь).
66. Бакшевич Н. Описание р. Иркута от Тунки до впад. в Ангару (ЗСОРГО, 1856, т. 1, отд. 1; стр. 20-26).
97. Братский. Среди бурят Куд. вед. Ирк. губ. (Сиб. Вопр. 1910, № 45-46).
68. Братский М. Очерк бурят. хозяйства. (Сиб. Вопр. 1906, 2 сборн.).
69. Богданов М. Н. Очерки бурят. хозяйства в Ирк. губ. (Сиб. Вопр. 1908, № 29 30).
70. Бурятское хозяйство. (Тр. В. Э. О 1853, т. 1., Отд. 3; стр. 99-103)
71. Георги. Описание всех обит. в Российск. госуд. народов и их обычаев и т д. С-Пб 1799 (глава «Бурреты»; стр. 24-37).
72. Гирченко В. Буряты и тунгусы (Сборн. по родн. краю. Вуд. 1922).
73. Д—в Обзор выставки изоб. искусства монг. бурят, устр ВСОРГО. (Э.Б, 1922 № 1)
74. Добромыслов А. Н. К вопросу об орошении полей Забайк. (Тр. Тр КОРГО, 1908, т. XI, 131 2).
75. Дуброва Я. П. О земледелии бурят и его влиянии на их быт (ИВСОРГО, 1896, т. XVII, № 1-2; стр. 153).
76. Евсенин И Программа этн. исследов. аршанов (ЖС, 1916 в. 2-3; стр. 063).
77. Евсенин И. Буряты о карагасах (Сиб. Летоп. 1916. 9 10; стр. 452).
78. Елизов О. В. Рыбн. и зверин. промышлен. по бер. Байкала (ИВСОРГО, 1877, т. IV. № 4).
79. Жилища и нравы Тункинск. бурят. (ИЕВ. 1900, № 24).
80. Загоскин М. В. Иркутск и Ирк. губ 1879.
81. Зензинов М. Картина из очерков степн. быта бурят (Сиб. Вестн. 1865 № 41).
82. Кириллов Н. Интересы изучен. народ. и тибетск. медицин. в Забайк. (ЭО, 1893, № 4)
83. Клеменц Д. Задачи этнограф. изучения бурят (ИВСОРГО, 1890, т. XXI, № 2; стр. 30).
84. Клеменц Д. Заметка о кочевом быте бур. (Сиб. Вопр 1908, № 45-52 и ИВСОРГО, 1916, т. XLV, стр 245-250).
85. Комаров В. Поездка в Тункинск край. (ИВСОРГО, 1905, т. XXXI, в. 1).
86. Крапоткин П. Поездка в Окинск. караул (ЗСОРГО, 1867, т IX-X, отч. 1; стр. 17-60).
87. Кроль М. Очерк эконом. быта инор Селенг. отдела (Пр. Тр. КОРГО, 1896, № 3, прил. 3 44).
88. Кроль М. Предвар. отчет по исслед. Забайкальск. бурят (ИВСОРГО, 1896, т. XXVI, № 4-5).
89. Кроль М. По кочевьям бурят (Новое Слово 1897, № 5-7, февраль-апрель).
90. Кроль М. Охотн. право

и звериный промысел. у бурят. (ИВСОРГО, 1895, т. XXV, № 4-5; стр. 52-81).
91. Кроль М. Эволюция землепольз. у Забайкальских кочевников. (Научное Обозрен. 1900, № 6-7; стр. 1101, 1119, 1229, 1246).
92. Кузнецов А. О тюленьем промысле у бурят (Вест. Рыбол. 1801, № 1).
93. Кулаков П. Хищники (по кочев. инородц. Журн. для всех, 1898, № 10; стр. 2091-2100).
94. Левин Н. Т Рыболовство у бурят на Ольхоне (ИВСОРГО, 1897, т. XXVIII, № 1; стр. 44-82).
95. Материалы по землепол. Иркутск. губ. 1897, т. 2.
95-а Миллер В. Ф. Систем. описание колл. Дашковск. этногр. музея В.І М. 1897, (буряты стр. 135-136).
96. Мордвинов А. Очерк заяблонья (Москвитянин, 1842, ч. 6, № 12; стр. 486-489)
97. О баргузинских братских (Нов. Ежем. Сочин. 1787, ч. 12-13).
98. Открываемая Россия, или собрание одежд всех народов в Российск. Импер. обитающ. С.-Пб. 1774. № 1
99. Петри Б. Э. Орнамент Кудинск. бурят (Сборн Муз. Антр. и Этн. Росс. Ак. Наук, 1918, т. 5, с рис.).
100. Поддубный И. П. Население Аз. России (Азиат. Россия 1914, т. 1; стр. 132-140).
101. Потанин Г. Н. Бурятские названия растений (ИВСОРГО 1890, XXI, № 1-3).
102. Потанина А. Молочное хоз. у бурят (ИВСОРГО, 1890, XXI, № 2).
103. Путешествие Ф. Машевского из Иркутска в Нерчинск в 1817. (Сиб. Вестн. 1821, ч. 14).
104. Ровинский И. А. Матер. по этногр. бурят Заб. обл. (ИВСОРГО, 1872, т 3, в. 3).
105. Ровинский П. А. Сообщение о поездке в Тунку (ИСОРГО, 1871, т. 1, № 4 5).
106. Рудзит О. Х. «Шабырбыхэ» (Тр. Тр КОРГО 1899, т. 2, в 1-2; сто. 27-30).
107. Селенгинский Аймак (стат. экон сборн) Изд. Селен. Аймач. Исп. Ком. Бур. монг. Автон Обл. Ирк. 1923, стр. 1-197; с картой.
108. Станиловский А. М. Записки (Тр. ВСОРГО 1912, № 7, глав. V; стр 71-78).
109. Стуков Г. А. Растительн. мир. (Тр. Ачинск. Экспед. В IV. С.-Пб. 1910).
110. Стуков К. О пище бурят (ЗСОРГО, 1865, кн. VIII).
111. Турунов А. Буддийское влияние в народн. орнам. бур. (Э Б, 1922, № 1)
112. Хангалов М. Н. Несколько данн. для характ. бурят (Э.О, 1891, № 3; стр. 144-165).
113. Хангалов М. Н. Молочное хозяйство бурят

(ИВСОРГО, 1900, т. XXXI, № 1-2; стр. 118-150).

114. **Харузин Н.** История разв. жилища у кочев. и полук. тюрск. и монг. народн. (Э. О, 1896, № 1).

115. **Шастин Н.** Миссионер. отчет (зан. бур.) (ИЕВ, 1890, № 4-6)

116. **Шендриковский И. М.** Заметки по этн. бур. (Тр. Антр. Отд. при Воен. Мед. Акад. 1894, т. 2; стр. 231-257). Отзыв: Э. О, XXVII; стр. 168).

117. **Шелковников.** О бурятах, живущ. по сев.-зап. стор. Байкала (Сиб. Вестн., 1868, № 3—4).

118. **Цыбиков Г.** Матер. для исследов. землевлад. и землепользов. в Заб. об. (П. 1898. В. 15; стр. 82—118).

119. **Шперк Ф.** Верхолен. окр. (Медик. топ. сборн. 1870, т. 1; 1871, т. 2).

120. **Щукич Н** Поездка на Ольхон (Сын Отечества, 1852, т. 4, кн. 8).

121. **Щукин Н.** Очерки Забайк. обл. (Ж. М. Вн. Д. 1852, XXXVII; стр. 11—42).

5. Родовой быт.

33. 37. 112. 244.

122. **Бурдуков А.** Отмирающий быт. (Э.Б. 1923, № 3).

123. **Бурятская свадьба.** Бытов. картина свад. ритуала (Изд. О-ва вспом. учащ. бур. Ирк. губ. 1912).

124. **Вамбоцыренов И.** Аба хайдак (ИВСОРГО, 1890, т. XXI, № 2).

125. **Евицкий.** Поездка в Кяхту через Байкал. (Очерки России, изд. В. Пассеком М. 1840, Ч. 2).

126. **Клеменц Д.** О свад. обряд. у Забайк. бурят (ИВСОРГО, 1891, т. XXII, № 1).

127. **Клеменц Д. и Хангалов М.** Обществ. охоты у север. бурят. (Матер. по этногр. России, 1910, т. 1; стр. 117—157). Отзыв: ИВСО РГО, 1910, т. XV; ЖС. 1913, в. 1; стр. 181; ЖС, 1916, XXV, в 1. прил; стр. 30. Э. О. 1910, № 1—2.

128. **Ковалевский М.** Родовой быт. 1911, стр. 244—247.

129. **Кроль М.** Брачн. обряд и обыч. Заб. бур. (ИВСО РГО 1894, т. XXV, № 1; стр. 54—87).

130. **Кроль М.** Брачн. право монг. бурят (ЖМЮст. 1900, кн. 1; стр. 140—187).

131. **Кроль М.** Черты родов. быта. (Изв. Ирк О-ва изуч. Сибири. 1917, т. 1; стр. 32—47).

132. **Кроль М.** Брачн. право у бур. Селенг. округа. (Пр. Тр. КОРГО, 1895, № 1).

133. **Михайлов В.** Заметка по породу перевода выражен. «зэгэтэ аба» (ЖС, 1913, т. XXII, в. 2).

134. **Обществ. приговор инор. Кудар. вед. об уничтожении калыма.** (ИЕВ. 1888, № 37).

135. **О браках среди бурят будд. и шаманистов.** (Сиб. Арх. 1912, № 7).

136. **Петри Б. Э.** Вторая поездка в Предбайкалье (Изв. Русск. Ком. для изуч Средн Азии. 1913, Сер 2, в. 3).
137. **Петри Б Э.** Среди Кудинск. бурят (Там-же 1913, Сер. 2, в. 2).
138. **Писарев С.** Об облаве на зверей у древних бурят (ИВСОРГО. 1888, т. XIX, № 3; стр. 88).
139. **Потанин Г. Н.** Бурятск. женщина (Север, 1892, № 32)
140. **Разумов и Сосновский.** Значение рода у инородцев Заб. об. (Матер. Куломз. Комисс. 1898, в. 6).
141. **Рыбаков С. Г.** К характеристике семейн. быта у крещен. инородцев Цонгольск. инор. управ. (Тр. Тр.КОРГО. 1902, т. V, в 2).
142. **Хангалов М. Н.** Зэгэтэаба. Облана на зверей у древн бурят (ИВСОРГО 1888. т. XIX, № 3; стр. 1—27).
143. **Харузин Н.** Этнография. В. 3-й Собственность и государство; стр. 18. 71, 111, 147: СПБ. 1903.
144. **Хангалов М. Н.** Свадеб. обряды и обычаи у бур. Унгинск. вед. (ЭО. 1898, № 1; стр. 38—75).
145. **Щапов А.** Физическ. и этнолого-генеалог. развитие Кудин. и Верхол. населения. (ИСОРГО 1875 т. VI; № 5—6; стр. 189—200).
146. **Щапов А.** Эгоистические инстинкты в Ленск. народн. бур. общине (Сборн. истор. сведений о Сибири 1877, т. 2, стр. 1—47).
147. **Щапов А.** Сельская осед ло-инородч. и русско-крестьянск. община в Кудинско-Ленском крае (Изв. СОРГО. 1875, т. VI, № 3; стр. 97—131).
148. **Щапов А.** Бурятск. улусн. родовая общ. (ИСОРГО: 1874, т. V, в. 3—4; стр 128—146).
149. **Щукин Н.** Свадеб. обряды у бурят. (Казанск. Изв. 1818, № 20).
150. **Этагоров И. М.** Свадеб. обряды у Аларск. бурят (ИВСОРГО, 1900, т. XXX, в. 1—2; стр. 150—162).

6. Обычное право.

122, 124, 126, 127, 129, 134, 138, 140, 142, 148.
151. **Жамцарано Ц.** О правосознании бурят (Сиб. Вопр 1906, № 2).
152. **Жамцарано и Турунов.** Обозрение писанн права монгол племен. (Сб. Тр. Проф. и Препод. Иркутск. Гос. Унив. 1921, т. 1, в. 1)
153 **Львов В.** Общее обозрение Заб. края (Русск. вестн 1842, № 9—10; стр. 401).
154. **Маак Р.** Путешествие на Амур СПб. 1857, стр. 14—17.

155. **Паршин В.** Поездка в Заб край. М. 1844. Ч. 1 стр 57.
156. **Поляков И.** Отчет о поездке в В. Саян (Отч. СОРГО. 1868; стр. 124—128).
157. **Рязановский В.** Обычное право монгол. племен. Чита 1921.
158. **Самоквасов.** Сборник обычного права Сибир. инородцев. СПб. 1876.
159. **Хангалов М.** Юридическ. обычаи у бурят. (ЭО, 1894, № 2; стр. 100—142).
160. **Якушкин.** Обычное право русских инородцев. (Матер. по библиогр. обычного права. М. 1899. т. 1).
160-а **Якушкин Е. И.** Обычное право. В. 1. Материалы для библиографии обычного права. Яр. 1875, В 2 Яр. 1896.

Примечание: В «Ирк. Губ. Вед.» за 1864, № 10, напечатана «Программа систем. научн. собрания изложения юридич. обычаев бурят-ламаитов, или так называемых степных их законов».

7. Религия бурят.

13, 16. 18, 20, 23, 99, 112, 127, 135, 142, 144.

161. **Агапитов и Хангалов.** Материалы для изучения шаманства в Сибири (ИВСОРГО, 1883, т. XIV, в 1—2, с рисунк.) Отзыв: Отч. Р. Г. О. за 1883; стр. 63; ЭО. 1891, № 1; стр. 201).
162. **Агапитов Н. Н.** Опыт программы для изучения верован. инор. Сибири (ИВСОРГО 1884, т. XIV, № 4—5; стр. 16—19).
163. **А. К.** Формы погребения у соврем. народ. (Изв. О-ва Ар. Ист. и Этн. при Каз. Ун за 1882, т. X, в. 2).
164. **Алсаханов А.** Легенда о Дахабари. (ЖС. 1916, в. 2—3; стр 057.
165. **Банзаров Д.** Черная вера или шаманство у монголов. (Учен. Зап. Каз. Унив. 1846, т 3 и отд. изд 1891, Ирк.). Отзыв: Истор. Вестн. 1892, Ч. 2; Э. О. 1892, № 2—3; стр. 31
166. **Бартольд В.** К вопросу о погребальн. обрядах монголов и тюрков (З. В. О. Р. Арх. О. 1921. т. XXV).
167. **Батаров П.** Бурятские поверья (ЗВСОРГО 1890, т. 2; стр. 10—15).
168. **Баржимский Ө.** Бадаргин. (ИВСОРГО 1915, т. XLIV; стр. 225—239).
169. **Бюлер Ө.** Очерки В. Сибири. Ламаизм и шаманизм (Отечеств. Зап. 1859, т. CXXV. Кн. 8). Отзыв: Отечеств. Зап. 1859, июль.
170. **Вагин.** Истор. сведения о деят. гр. Сперанского в Сибири. СПб. 1878, т. 1—2. (свед. о праздн. белого месяца).
171. **Вашкевич.** Ламаиты в Сибири. СП. 1885.

172. **Владимирцев В.** Шаманство у монголов; доклад. (ЖС, 1916, в. 1. прил; стр. 281.
173. **Виноградов А.** О ламаизме за Байкалом. (ИЕВ. 1885, № 48—49).
174. **Гирченко В.** Цам-хорал. Сбор. по родн. краю. Вуд. 1922.
175. **Гомбоев Г.** О древн монгол. обычаях и суевериях, описан. у Плано Карпини (З. Арх. О-ва. 1858, т. 3. и Труд. В. О Арх. О., часть 4).
176. **Джулиани Ю.** О вере испов. Заб. бурят (Сын Отечества, 1833, ч. 158, Т. 36, № 25; стр. 191—209).
177. **Еремеев А.** Шаманы Ирк. губ. (Домашн. Беседа. 1875, № 29; стр. 807).
178. **Еремеев А.** Шаманство. (ИЕВ. 1875, № 21).
179. **Жамцарано** Онгоны Агин. бурят (ЗГО по отд. этн. 1909, т. XXXIV; стр. 380—391).
180. **Затопляев Н.** Некоторые поверья Аларск. бурят ЗВСОРГО, 1890, т. 2, в. 2; стр. 1—10).
181. **Затопляев Н.** Некоторые из онгонов, почитаемых в Аларск. вед. (ИВСОРГО. 1910, т. XLI).
182. **Затопляев Н.** Солнечное затмение по об'яснению сев. заб, бур. (ИЕВ 1887, № 43).
183. **Из мифологии монголов и бурят** Ламы. Тенгри, хаты (Сиб. Сб. 1894, V; 1895, VI).
184. **К. Г. Ц.** Новый год у Заб. бур. (Прав. Благов. 1897, № 2; стр. 81—84).
185. **Керцели Ѳ.** О появлении ламаизма в Заб. (Тр. Этн. Отд. Изв. О. Люб. Ест. Арх. и Этн. 1878. т. XIII, в. 1, кн. 3).
186. **Кирилов Н.** Дацаны в Забайк. (ЗЧОРГО 1896, т. 1, в. IV; и ИЕВ, 1889, № 9—14).
187. **Клеменц Д.** О взаимн. влиян. между ламаизмом и бур. шаманств. (ЭО. 1909, № 4).
188. **Копылов В.** Религиозн. веров. и семейн обряды бур. сев.-запад. (ИЕВ. 1885, №51. 1899, № 21—22; Труд. Прав. Мисс. Ирк. Епар. 1878—1883 т. IV).
189. **Копылов В.** Тайлаган у сев. бур (ИЕВ 1886, № 12—13)
190. **Косыгина Е.** Обычаи бурят при отправлен. на охоту. (ЖС, 1915, т. XXIV. № 1—2, прил.).
191. **Корнакова А.** Поездка на будд. молебствие «Джаса». (Тр. Тр.КОРГО, 1907, X, в. 1—2;).
192. **Корнакова А.** Похороны Ханцдина ламы гелюна (Тр. Тр.КОРГО, 1904, т. VIII, в. 1; стр. 6—32).
193. **Кравцов.** На празднике у бурят в Гусин. озерск. дацане (Прав. Благ. 1897, № 8—9).
194. **Кроль М.** О тарасунокурении и шаманстве

Сибири, 1917, т. 1; стр. 82—89).
195. Кузнецов В Погреб. обычаи некотор. народов (монг. и бур.) Русск. Паломн. 1890, № 42—43).
196. Лама. (ЗРГО, 1880, т. 6; стр. 215)
197. Литвинцев. Нечто о ламах (ШЕВ, 1891, № 24).
198. Любимов П. Религии и вероисповед населения (Азиатск. Россия, 1914, т. I с рисунк.).
199. «Майдари». (ШВСОРГО, 1871, т. 2, в. 2, ШЕВ, 1897, № 12, 1898, № 7—17).
200. Малков А. Из запис. Заб. мис. бурятск. празд. «Хурал» (ШЕВ, 1865 № 17—19).
201. Марков А. Буряты и шаманство (Мирск. Вестн. 1871, № 8, стр. 39—53).
202. Мацокин П. О влиянии ламаизма на культурн. разв. бурят (Вестн. Азии. 1911, № 8).
203. Михайлов В. Посвящение шамана. (Ж.С, 1913, в. 3 - 4).
204. Михайловский. Шаманство Сравнит. этн. очер. В. I. (Изв. О. Люб. Ест. Антр и Этн. 1892, том. LXXV, Труд Этн Отд. XII, стр. 54—60).
205. Мордвинов А. Сцены из жизни бурят (Хорал). Отечеств. записки, 1843, т. 30 № 10.
206. «Обо». (Жив Обозр, т. X, в. 1, Жив. Росс., т. XII, очерк. VIII, стр. 187,
ИВСОРГО, т. XV, в. 1—2, стр. 41—80, Сборн. в честь 70 л. Г. Н. Потанина, стр. 470—473).
207 Осокин. Материалы к этн. Забайкалья. (Пр. ТРКО РГО, 1897, № 8).
208. Паллас П. Путешествие по разн. провинц Росс. Госуд. 1788, т. 3, стр. 239—248.
209. Первый шаман. (ШВСОРГО, 1880, № 2)
210. Петри Б Э. (проф.) Школа шаманов у северн. бурят (Тр. Проф. и препод. Ир. Гос. Унив. 1923, в. 5).
211. Поверья о духах и почитание священн гор и лесов. (Сбор. 80 лет. Г. Н. Потанина 1915, стр. 25—31)
212. Подгорбунский З. И. Ада (Изв. Ирк. О-ва изучен. Сибири. 1917, т. 1).
213. Подгорбунский В. И. Обычай ставить аранга (Э. Б, 1923, № 2).
214. Подгорбунский В. И. Материалы для изучения шаман. бубнов туземц. Сибири. (Труд. Профес. и препод. Ирк Государ. Унив. 1923, в. 4, стран. 1—34).
215. Подгорбунский И. Буддизм (ШЕВ), 1896, №18—21, 1897, № 5—7—20—24).
216. Подгорбунский И. Шаманистическое верование монгол. и бурят. (ШЕВ. 1895, № 1—8).
217. Подгорбунский И. Идеи бурят шаманистов. (ИВ

СОРГО. 1891; т. XXII, в. 1).
218. Подгорбунский и Потанин. Каталог выставки предметов внешней обстановки жизни лам. Ирк. 1888.
219. Попов И. Ламаизм (Истор. Вестн., 1899. № 3).
220. Подгорбунский И. Из мифологии бурят и мон. голов-шаманистов (Сиб. Сб. 1894, в. V—VI стр. 1—34. 1894, в. IV, стр. 28—40).
221. Позднеев А. И. Живой бог у бурят. (Труды 3-го Межд. с'езда ориентал. 1876, т. 1, стр. 376—408).
222. Потанин Г. Н. Ерке. Культ сына неба в сев. Азии. С. П. 1916.
223. Потанин Г. Н Громовник по поверіям и сказаниям племен южн. Сибири и сев. Монголии (ЖМНПр. 1882, кн. 1—2).
224. Потанин Г. Н. О крестообразн. фигурах на шаманск. бубнах (ИВСОРГО, 1893, т. XXIV № 2).
225. Программа и краткое описание «Цамхарала». (ИВ СОРГО, 1914, т. XLIII, стр. 169—170).
226. Птицын В. Буддизм в Забайк (описание дацанов). (Вестник Европы. 1892 январь).
227. Религиозные верования обряды и жертвоприношен. бурят—шаманистов грозным духам (Правосл. Благов. 1899, № 22—24).
228 Самойлович А. Монголобур. обряд завораживания бунчуков с начала XVI в. (ЖС. 1911, в. 3—4).
229. Сидоров А. Шаман и обряды (ИЕВ. 1873, № 26).
230. Смолев Я. С. Происх. будд. религ обряд. «Дэул». (Тр. Тр.КОРГО, 1912, т. XV, В. 2; стр. 6—16).
231. Станиловский А. Легенда о Шаманской пещере на остр. Ольхоне (ИВСОРГО 1903, т. XXXIV № 2).
232. Стахеева С. Буряты (Жив. Россия. Т. XII. очерк VII; стр. 187).
233. Стуков К. Майдари (ЗРГО. 1863. кн. 1; стр. 88).
234. Стуков К. Заметки о шаманстве (Тр. Прав. Мисс. Ирк. Епарх. 1873—1877, ст. 3—4).
235. Стуков К. Нечто о монгол-бурятской присяге (ИЕВ. 1879, № 20—32; стр. 210—216).
236. Совещание по вопросу о запрещении тарасуноку рения. (Изв. Ирк. О-ва изуч. Сибири 1917; т. 1).
237. Хангалов М. Н. Предания и повёрья Унгинск. бурят (ЗВСОРГО. 1890. № 2, т. 2; стр. 17—25).
238. Хангалов М. Н. Суд заянов над людьми. (ЗВСОРГО. 1890, т. 2, в. 2; стр. 10—15).
239. Хангалов М. Н. Духи-людоеды (ЭО. 1896, № 1).
240. Хангалов М. Н. и Агапитов Н. Н. Новые материалы по шаманству у бурят (ЗВСОРГО. 1890

т. 2, в. 1—2; стр. 1—144, с таблиц.).

241. **Харузина В.** Этнография. В. 1. Верования малокульт. народов. М. 1909; стр. 217—354—452, 461.

242. **Хороших П.** Заметка по шаманству. Посвящение лошади. (ЭБ. 1922. № 1).

243. **Черная вера у монголов.** (ИЕВ, 1887, № 1).

244. **Чистохин А.** Обычаи Тункинск. бурят при рожден. свадеб. обр. (ИЕВ. 1899, № 20).

245. **Чистохин Н.** Две молитвы шамана (ИВСОРГО, 1895. т. XXVI, № 4—5).

246. **Чистохин Н.** Сохор-наин (ИВСОРГО. 1895. XXVI, № 3; стр 31—37).

247. **Шаврин П.** Агинские ламы и буряты (Тр. Прав. Мисс. Ирк. Еп. 1878, т. IV,).

248. **Шаманские поверья.** ЗВС ОРГО, по отд. этн. 1890, т. 2, в. 2.

249. **Шашков С** Шаманство в Сибири (ЗРГО, 1864, кн. 2).

250. **Щукин Н.** Шаманство у народ. Сев. Азии (Библ. для чтения, 1848, № 1).

8. Фольклор.

34, 43, 188, 241, 235, 237; 313. 326, 334.

251. **Астырев А.** На таежн. прогалинах. М. 1891.

252. **Базаров Ш. Л.** 200 загадок ачинск. бур. (Тр Тр.КОРГО, 1902, т. V, в. 1).

253. **Базаров Ш.** Пословицы Агинских бур. (Тр. Тр. КОРГО. 1902, т. V, в. 2).

254. **Базаров Ш** Образцы монгольск. народ. творчества (ЗВО Арх. О. т. XIV, в. 5).

255. **Барадийн Б.** Отрывки из бурятск. народ. словесн. (Тексты, СП. 1910).

256. **Баторов Н.** Народн. календарь (ЭБ, 1923, № 3).

257. **Берг Н.** Три бурятских песни (ВГО, 1853, том. VIII, стр. 1—3).

258. **Березин А.** Бурятские сказки. Ирк. 1889.

259 **Бурятские сказки** (Тр. Тр.КОРГО, 1901, т. XIII, в. 2—3, 1903, т. IV, в. 1—2, т. VI, в. 1, т. XV, в. 2).

260. **Виноградов Г. С.** К изучению народных детских игр у бурят. Ирк. 1922, стр. 1—11.
Отзыв: П. Хороших. Сиб. Огни. 1922, № 3.

261. **Гомбоев Г.** Шидди кур. Собран. монгольск. сказок. (Этногр. Сборн. Р. Т. О.ва. 1864, т. VI).

262. **Гомбоев Г.** Арджи-бурджи. Повесть. (Общезаним. Вестн. 1858, № 1).

263. **Дубровский К. В.** Сибирские сказки. М. 1923, стр. 1—19.

264. **Дубровский К. В.** Сказки сибир. инородцев В. I. Ирк. 1918.

265. **Евсенин И.** Из бурятск. примет (Сиб. летопись, № 9—10; стр. 483).

266. **Жамцарано Ц.** Произвед. народ. словесн. бурят,

в. 1—2—3. Пзд. Акад. Наук СП. 1913.
267. **Жамцарано Ц** Материалы к изучению устной литератур. монгольск. племен (ЗВОРАрхО, т. XVII, стр. 01—020).
268. **Затопляев Н.** Бурятские сказки (ЗВСОРГО по отд. этн. 1889, т. 1, в. 1).
269. **Кондаков И. Н.** Сильный и смелый (бурят. сказка) Тр. Тр.КОРГО, 1905, т. VIII, в. 1).
270. **Кондаков И. Н.** Легенда о том, как царевич Махасадова сделался Буддой (Тр. Тр.КОРГО, 1906, т. IX, в. 2, стр. 31—48).
271. **Константинов Г.** Чоно-Батор (Сиб. Ар. 1912, № 3, стр. 181—190)
272. **Логиновский К. Д.** Игры Забайк. бурят. (ЗЧОРГО, 1897, в. 2, стр. 45—56, с 3 табл.).
273. **Любимов И.** Из бурятск. народ. сказаний (Сиб. Арх. 1912, № 11, стр. 901—902).
274. **Материалы для изучения бур. народ. словесности.** (ИВСОРГО, 1911, т. XLII, стр. 111—136).
275. **Мошков В. А.** Труба в народ верован. (ЖС 1900, № 3, стр. 333).
276. **Национальн. праздник у бурят.** (ИВСОРГО. 1880, т. XI, № 3—4)
277. **Норбоев Б.** Бурятские пословицы (Забайк. Обл. Вед. 1867, № 7—8).
278. **Норбоев Б.** Легенда о происхожд. Хоринск. инородцев (Заб. Обл. Вед. 1866, № 24).
279. **Паршин В.** Бурятск. песня (Сын Отечества, 1839, т. 2).
280. **Петри Б Э.** (проф.) Задачи этнологич секции В.-Сиб. Отд. Р. Г. О-ва. Ирк. 1923, стр. 4—6
281. **Позднеев А.** Образцы народн. литературы монгольск. племен. СП. 1880, в. 1.
282. **Позднеев А.** Монгольск. хрестоматия СПБ. 1900.
283. **Подгорбунский И.** Сказания и песни бурят (ИВСОРГО. 1915, т. XLIV).
284. **Потанин Г. Н.** Монгольск. сказки и предания. (Зап. Семипал. Под'отд. Зап. Сиб. Отд. 1919, в. XIII).
285. **Потанин Г. Н.** Очерки С.-Зап. Монголии. Материалы этногр. (с рисунк.). СП. 1883. т. IV.
286. **Потанин Г. Н.** Тунгуто-Окраина Китая и Центр. Монголия. СП. 1893.
287. **Потанин Г. Н.** Бурятск. легенда об озере Бальдзин (ЖС, 1892, том I, в. 2).
288. **Протасов Н.** Из бурятск. сказаний (Сиб. Архив. 1912, № 8).
289. **Рамстедт Ю.** О былинах монгольских (Тр. Тр.КОРГО, 1900, т. 3, в. 2).
290. **Руднев А.** Царевна—безручка (бурят. сказка ЖС, 1912, в. 2—4, стр. 445—448).
291. **Руднев А.** Баргу—бурят. сказки. Тр. Тр.КОРГО, 1903, т. 3, в. 3).

292. Руднев А. Мелодии монгольск. племен. (ЗРГО по отд. этн 1909, XXXIV; стр. 335-420 с рисунк. и нотами).
293. Руднев А. Материалы по говорам Вост. Монголии. С.-Пб. 1911. 258 стр.
294. Сборник монгол. бурят. поэзии. В. 2. Под редак Аламжи Мэргэна С.-Пб. 1910
296. Смолев Я. С. Бурят. легенда о Чингис хане (Тр. Тр.КОРГО, 1900, т. 3, в. 1).
297. Смолев Я. С. Бурятск. сказки о тарбагане (Тр. Тр.КОРГО, 1900, т. 3).
298. Смолев Я. С. Бурятск. сказки и легенды .(Тр. Тр.КОРГО. 1901, т. IV, в 1—2; 1902, т. V, в. 2; т. VI, в. 1).
299. Смолев Я. С. Бурятск. легенды о происхожд. перв. Богдогыгена и первого русск. царя. (Тр. Тр.КОРГО, 1912, т. XV, в. 2; стр. 60 64).
300. Ступишин С. Нихой (Сев Обозр. 1850. т. 3; стр. 64-79)
301. Титов В. Буряты и их «ехор». (Библиот. для чтения. 1855. т. 131. Смесь; стр. 26-46).
302. Тоскин А Бурятск. песня. (Литер. приб. к «Русск. Инвалид». 1831, № 75).
303. Трубачеева М. «Убугун Баха» (Очерки) Революц. и бурят-монголы. Сборник статей Ирк. 1920).
304. Фарафонтов А. Из бурят. загадок. (Сиб. Архив. 1916, № 2).
305 Хангалов М. Н. Балаганский сборн. Сказки, поверья, некоторые обряды у Север. бурят. (Тр. ВСОРГО. 1903. Т. 5; стр. 1 289).
Отзыв: Э О, 1904, № 3; стр. 93.
306. Хангалов М. и Затопляев. Бурятские сказки и поверья (ЗВСОРГО, 1889, т. 1, в. 1).
Отзыв: Э.О, 1890, № 3; стр. 165-166
307. Хангалов М. Н. Сказания бурят, запис разн. собирател.(ЗВСОРГО, по отд. этн. 1890, т. 1, в. 2; стр. 1-159).
Отзыв: Вестн. Европы 1890, июль.
308 Чистохин. Инородческ. загадки (ИВСОРГО, 1895, т. XXVI, № 1-3; стр. 37 39).
309. Чистохин. Материалы по народному творчеству монголов (ИВСОРГО, 1894, XXV)
310. Шагдарон и Очиров. Игры и увеселен. Агинск. бурят (ЗРГО по отд. этн. 1909, т. XXXIV; стр. 465 482).
311 Шараид. Ц Бурятская сказка (ЖС XV, в. 2, отд. 2).

9. Языкознание.

255. 267. 281. 292.
312. Амагаев Н. и Аламжи Мэрген. Новый монг. бур. алфавит С.-Пб. 1910. 51 стр

313. Бараднин Б. и Котвич Вл. Бурятск. язык и литература. Нов Энц. Слов. Бри. Эфр. 1912 т. 8; стр. 680-682.
314. Баранов. Словарь монгол. терминов (Матер. по Монголии и Манчжурии, Харбин, 1907).
315. Бимбаев Р. Монгольск. русский словарь. Ирк. 1916.
316. Бимбаев Р. Русско-монг. переводчик. Троицкосавск. 1910. 117 стр.
317. Бобровников А. Граммат. монгольск. языка. Каз. 1849.
318. Болдонов Н. Русск.-бур. букварь. С.-Пб. 1866.
319. Владимирцев Б. Турецк. элементы в монгольск. языке (ЗВО Арх. О 1911. XX. стр. 153 180).
320. Волошинов Н. Монг.-бурятский переводч. М. 1898.
321. Голстунский. Монголорусск. словарь 1890. т. 1—3.
322. Евстафиев. О труд. Рамстедта по монг. языку (Тр. Тр. КОРГО, 1903, т. VI, в. 2).
323. Жамцарано Ц. Поездка в Ю. Монголию, в 1909—1910. (Изв. Русск. Ком. для изуч. Сред. Азии, Сер. 2, в. 2; стр. 50).
324. Ковалевский О. Краткая грамматика монгол. книжн. языка. Каз 1835.
325. Котвич В. Лекции по грамм. монг. яз СПб. 1902.
326. Котвич В. Монгольск. язык. Нов. Энц. Словарь. 1916, т. XXVII; стр. 69-71.
327. Материалы для изучения бур. народн. словесн. и языка (ИВСОРГО, 1911, т XLII.)
328. Монгол. яз и литература. Больш. Энц. Словарь. 1903, т. XIII; стр. 348—349.
329. Наречие бурят и их обрусение (Изв О-ва Арх. Ист. и Этн при Каз. Унив., т. XI, в 3)
330. Патканов С. Статист. данн. показ. племенн. состав населен. Сибири. Язык и род инородцев. (ЗРГО по отд. стат. 1912 т. XI. в. 3)
331. Подгорбунский И. Русско-монг.-бурят. Словарь. Ирк. 1900; стр. VI+2+340.

Отзыв: Цыбикова Г. Ц. (Изв. Вост. Инст. Владивост. 1909. XXIX. в. 1; стр. 1—10).

332. Подгорбунский И. Материалы для граммат. разговор. бур яз. (ИВСОРГО 1910, т. XLI; стр. 40—115)
333. Подгорбунский И. Несколько заметок по фонетике бурятск. яз. в связи с вопросом о транскрипции бурятск. текстов. (ИВСОРГО, 1910, т. XLI; стр. 10—40).
334. Позднеев А. Монгольск. язык и литература. Энцик Словарь. Бр. и Эфр. 1896, т. XIX-а; стр. 752—755.

335. **Позднеев А.** Народные песни монголов. СПб. 1880.
336. **Орлов А.** Грамматика монгол.-бур. разгов. яз. Казань, 1878
Отзыв: Позднеева А. (ЖМНПр, 1879, № 12; 170—208)
337. **Орлов А.** Заметка о грамматике монг. разгов. яз. (ИЕВ, 1879, № 8).
338. **Орлов. А** Как я думаю о критике на мою грамматику монг.-бурят яз. (ИЕВ. 1880, № 29 и 1881, № 48—51)
339. **Руднев А.** Хори-бурятск. говор. (Изд. Фак. Вост. яз. СПет. Унив. 1913, в 1—3).
340. **Руднев А.** Лекции по грамматике монг. письменн. языка. (СПб. 1905. в. 1)
341. **Руднев А.** Бурятский язык. СПб. 1912, Русск. Энцикл., т. 3; стр. 358.
342. **Руднев А.** Защита доктор. диссерт. Г. И. Рамстедта и два его труда в обл. монг граммат. (Тр. Тр. КОРГО, 1903, т. VI, в. 2; стр. 98—123)
343. **Руднев А** Материалы для грамм монгольск. разгов. яз. (ЗВОР Арх. О. 1902. т. XIV, стр. 36—42)
344. **Руднев А. и Жамцарано Ц.** Образцы монгольск. народ. литератур. Халхаское наречие. СПб. 1908. В. I.
345. **Старчевский А. В.** Проводник и перевод по окраинам России. СПб. 1888 (бурятск. язык и словарь).
346. **Стуков К** Об элементах монголо-бурятск. яз. (З. ОРГО, 1865, кн. VIII. стр. 130—141).
347. **Шмидт Я.** Грамматика монгол.языка (СПб: 1832.
348. **Цыбиков Г. Ц.** Пособие для практическ. изучения монгол. яз. (Изв. Вост. Институт. Владив. 1915. т. LVI, в. 3.)

10. Антропология.

349. **Богданов А. П.** Бурятские черепа (Антр. Вест., т. 2.)
350. **Грум-Гржимайло.** Белокурая раса в Средн. Азии (ЗРГО по отд. этн. 1909, т. XXXIV; стр. 163).
351. **Д А.** Монголия (антрополог. данн.) Энцикл Слов. Бр. и Эфр. 1896, т. XIX-й; стр. 751—752).
352. **Ивановский А.** Об антропол. составе населен. России (Изв. О Люб. Антр. Ест. и Этн., Труд. Антр. Отд. 1904, т. XII).
353. **Малиев Н. М.** О бурятск. черепах (Прил. к проток. зав. О-ва Ест. при Каз. Унив. № 89).
354. **Малиев Н М.** Каталог краниол. коллекц. Казан. Унив (Труд. О ва Естествоз. при Казан Универ. 1888, т XIX, в. 2).
355. **Мацокин П. Г.** Опыт антропол. исследования населения Заб. об. (Русск. Мед. 1893, № 38).

356. **Мечников И** Антрополог. очерк калмыков, как представителей монг. расы (Тр. Антр. Отд О-ва Естеств. 1876; стр. 205—211).

357. **Поротов м** К антропологии бурят. (Диссертац. на степень доктора медиц. СПб. 1895).
Отзыв Ивановского (Изв. О-ва Люб. Ест., Антр. и Этн. 1897, т. XC. Тр. Антр. Отд. 1897, т. XVIII; стр. 504—505.)

358. **Талько Гринцевич Ю.** К антропологии Заб. об. и Монголии (Русск. Антр. Журн. 1902, № 2; стр. 34—67).

359 **Талько Гринцевич. Ю.** Народности Центр. Азии (Тр Тр. КОРГО, 1902, т. V. в. 1.)

360. **Талько-Гринцевич. Ю.** Некоторые данные о весе мозга у жителей Заб. обл. (Тр. Тр. КОРГО, 1906, т. IX, в. 2; стр. 51—80).

361. **Талько-Гринцевич. Ю.** Древние аборичены Забайкалья в сравнен. с современ. инородц. (Тр. Тр. КОРГО, 1905, т. 8, в. 1).

362. **Щендриковский И. И.** Материалы к антропологии бурят (Диссертац. на степень доктора мед. С.Пб. 1894).
Отзыв. Ивановского А. (Изв О. Люб. Ест., Антр. и Этн. 1897. т. XC. Труд Антр. Отд. 1897. т. XVIII; стр. 490—492).

11. История

3 21.34.107. 127.142. 185. 231 262 278 299.305.

а. Преистория;

363. **Агапитов Н. Н.** Прибайкальские древности (ИВСОРГО, 1882, т. XII, № 4—5).

364. **Давыдов.** О древн. памятниках аборичен Забайкалья (ЗСОРГО, 1856, кн. 2)

365. **Залькинд Д** Древние могилы в окрестн. Селенгинска (ИВСОРГО, 1890, т. XXI, № 1).

366. **Кельборг. И.** Остатки, свидетельств. о существов. древних обитателей до пришествия в Заб. край тунгусов и бурят. (ЖМВнД. 1860, ч. 43, № 8; Жур. Сельск. Хоз 1860. т. 3; ЗРГО, 1861, № 1; стр. 180—185).

367. **Подерин, И. В.** О могилах около Улясутая и Селенгинска (ИВСОРГО, 1876, т. VII, № 2—3).

368. **Петри Б. Э.** Далекое прошлое бурятского края. Ирк. 1922 (с рисунк.). Отзыв: **Хороших П. П.** (Красн. Зори 1923, № 4).

369. **Петри Б. Э.** Доисторические кузнецы Прибайкалья (Жур. «Наука и Школа» за 1923, № 1. Чита).

370. **Петри Б. Э.** Заметка об Ординском озере (Красн. Зори. Ирк., 1923 № 1).

371. **Попов Н. И.** О древних могилах близ Бальдзы

(ИСОРГО, 1864, VIII, № 3—4).
372. Птицин В. Пещеры в долине р. Селенги (ИВСОРГО, 1888, №4, стр. 42—44).
373. Результаты раскопок курганов и двух могил в окрестн. Селенгинска (Отч. ВСОРГО, 1871 г.).
374 Риттер К Землеведение Азии 1879. в 1, стр 139—154 и 377—402.
375 Талько-Гринцевич Ю. Материалы к палеоэтнологии Забайк. (Цр. Тр. КОРГО, 1896. № 6—8).
376. Талько-Гринцевич Ю. Могильники на Увале (Тр. Тр. КОРГО. 1897).
377. Талько-Гринцевич Ю. Могилы на Ихерике (Тр. Тр. КОРГО. 1898, т. 1, в. 3).
378. Талько Гринцевич Ю. Древние могилы в юго-запад. Заб. (Тр. Тр. КОРГО, 1900, т. 3. в. 2. 1901, т. 4, в. 2; 1903 т. 6. в. 2).
379. Талько-Гринцевич Ю. Могильники вблизи Усть-Кяхты (Тр. Тр. КОРГО, 1898, т. 1, в. 2).
380. Талько Гринцевич Ю. Суджинское доисторич. кладбище (Тр. Тр. КОРГО. 1898 т. 1, в. 2).
381. Талько Гринцевич Ю. Исследование древн памятн. Забайк. (Доклад Арх. Комисс. 1902, Приб. 2. стр. 23).
382. Хороших П. Древности Ольхонского края (из отчета по поездке на Ольхон) (Власть Труда, Ирк. 1921, № 11; 1922 № 26—28. Глав. I—VII).

б История:

383. Акты исторические. Изд. Археогр. Комисс. СПб. 1841—1842, т. 1—5.
384. Алеаханов Ц. Предание о подчинении бурят. (Э. Б. 1922, № 1).
385. Андриевич В. Пособие для написания ист. Забайк. Ирк. 1885.
386. Андриевич В. К. Краткий очерк истории Забайк. от древних времен до 1762 г. СПб. 1887.
387 Бонзаров Д Об ойратах и уйгурах. Сборн. «Черная Вера». СПб. 1891, стр. 82—128).
388 Бичурин И История первых четырех ханов из дома Чингисова. СПб. 1829.
389. Бантыш Каменский. Дипломат. собран дел между Российск. и Китайским государств. с 1619 по 1792. Изд. Флоринского. Казань. 1882.
390. Богданов М. Н. Из истории бурят (ЗЗСОРГО, 1916, т. XXXVIII. стр. 43—66).
391. Буссе О. Забайкальское инородч. войско. (Проток. Тр. КОРГО. 1885. № 5—8).
392. Бурят-монголы Ирк. губ. (кратк. очерк) Сборн. «Революция и буряты». Ирк. 1921; стр. 12—16).
393. Васильев В. Забайкальск. казаки (истор. очерк) Чита. 1917, т. 1—3.
393 а. Гирченко В. Прибайкалье Краткий истор.

очерк. Сборник «По родному краю». Вуд. 1922.
394. Гомбоев Г. Алтан-Тобчи. Монгольск. летопись.(Тр. ВО Арх. О, 1858, кн. 6).
395. Желвицкий Н Г Материалы к истории хоринск. бурят (Прот. Тр. КОРГО, 1897. № 5).
396. Казаринов П. Краевая этнография в работах ВСОРГО (ЭБ. 1922 № 1).
397. Котвич Вл. Монголия Нов. Энц. Слов 1916. т. XXVII. стр. 65—69.
398. Кроль М. Краткий очерк истории Забайк. бурят (ИРГО, 1899, т. XXV, стр. 859—861)
309. Майский И. Современная Монголия. Ирк. 1921. В. 1 (глава Об истории монголов).
400. Миддендорф. Путешествие на север и вост Сибири. СПб 1877
401. Миллер Г. Ф. Сибирская история (Ежемес. сочин. изд. Акад. Наук. 1763—1764, т. XVIII—XIX).
402. Минаев И. П. Путешествие Марко Поло (ЗРГО по Отд. Эти. 1902, т. XXVI).
403. Н. И С. К истории бур. хозяйства (Сиб. Арх. 1912, № 3).
404. Огородников В. И. (проф.) Очерк истории Сибири Ирк. 1920. Ч. 1, стр. 252—262.
405. Огородников В. И. (проф). Русская государственная власть и сибирск. инор. в XVI XVIII в.в. (Сборн. Тр. Проф. и Прел. Ирк. Госуд. Унив. 1921, Отд. 1. в 1.)
406. Паллас И. С. Собрание истор известий о монг. народах (Сиб. Вестн. 1778, ч. 1, январь май).
407. Патканов С. О приросте инородческого населения Сибири. СПб. 1911.
408. Памятники Сибир. истории XVIII в. СПб. 1882, кн. 1; 1885, кн. 2.
409. Рамстедт Г. И. Этимология имени ойрат. (ЗРГО по Отд. Эти. 1909, т. XXXIV).
410. Рашид Эддин. Сборник летописей. История монголов Перевод И. Н. Березина (Тр. ВОАрхО, 1858, ч. V; 1868, ч. XIII, 1888. ч XV).
411. Серебрянников И. И. Буряты по данным переписи 1907 г. (Сиб. Вопр. 1908, № 37—38).
412. Серебрянников И. И К истории землепользовании бурят (Изв. Ирк. О. изуч. Сиб. 1917, № 1).
413. Серебрянников И. И. Первонач. заселение Ирк губ. (ИВСОРГО, 1915, XLIV).
414. Серебрянников И. И. Покорение Иркут. губ. Ирк. 1913, стр. 1—19.
415. Сизой И. Мифическая генеалогия бурят (ИЕВ, 1889, № 47).
416. Словцов П. А. Историческое обозрение Сибири. Кн. I—II. СПб. 1844.
417. Смолев Я С. Бур. легенда о происх. Хоринских родов (Тр. Тр. КОРГО,

1899, т. 2, в. 1—2; стр. 87—91).
418. Смолев Я С. Три Табанг. рода Селенг. бурят (Тр. Тр. КОРГО, 1898, т. I, в 3; стр. 79—135).
419. Старинное монгольское предание о Чингисе (Тр. Росс. Дух. Миссии. 1866, т. IV).
420 Стуков К О происхождении сев.-байк. бурят (Памятн. кн. Ирк губ. за 1881 г.)
421. Турунов А «Мэдэн» (Э.Б, 1923, № 2).
422. Уляр. Роль Чингис-хана в мировой истории (Тр. Тр. КОРГО, 1901, т. IV, в 1).
423. Фишер И. Е Сибирская история с самого открытия до завоевания сел земли Российск.оружием. С.-Пб. 1774.
424. Фирсов Н. Н. (проф.) Чтения по истории Сибири. М. 1921. В. 1-2.
425. Щеглов И. В. Хронолог. перечень важнейш. данных по истории Сибири. Изд. ВСОРГО, Ирк. 1883.
426. Щербачеев А. Материалы Комисс. Куломзина. В. 5. (Истор. сведения) С.-Пб. 1898.

12. Историческ. и этнограф. карты.

427. Атлас «Азиатская Россия». Изд. 1914 (табл. № 3-4 и 25).
428. Багров Л. С. Карты Азиатск. России. С.-Пб. 1914.
429. Бурят-монгольская область (эконом. и истор. обслед.) Изд. Ирк. 1922.
430. Кириллов Н Дацаны Забайк. (ЗПр.ОРГО, 1896, т 1, в IV).
431. Кулаков П. Е. Ольхон (ЗРГО, по отд. стат. 1898, т. VIII, в. 1).
432. Этнограф. карта Ирк. губ. (прил. к работе Чудовского В. «Истор. этногр. очерки Иркутск. губ.» (ЗСОРГО, 1865, кн. VIII)

Пав. Хороших.

Указатель авторов.

Агáпитов Н. Н.—161, 162, 363.
Азадовский М. К.—39.
Алсаханов—164, 384
Амагаев—312
Андриевич—385, 386
Астырев—2, 251

Баз ров—252, 253, 254
Багров Л.— 428
Банзаров—165, 387
Бакшевич—66
Банмыш-Каменский—389
Баранов—314
Барадийн—3, 255, 313
Бартольд—166
Баторов 167, 256
Безкин и Тригоров—40
Березин—258
Берг—257
Бимбаев 315, 316
Билурин—388
Богданов А.—349
Богданов М.—69, 390
Болданов—318
Бобровников—317
Боржимский—168
Братский—67, 68
Буссе—391
Бурдуков—122
Бюллер—169

Вагин—170
Васильев—393
Вамбоцыренов—124
Вашкевич—171
Виноградов А.—173
Виноградов Г.- 260
Владимирцев—43, 172, 319
Волошинов—320

Георги—71
Гирченко—44, 72, 174, 393 а
Головачев—7
Голстунский—321
Гомбаев—175, 261, 262, 394
Грум-Гржимайло—350

Давыдов—364
Добромыслов—74
Дуброва Я.—74
Дубровский - 263, 264
Джулиани—176

Евицкий—125
Ельницкий—6
Евсеини—76, 77, 265
Евстафиев—322
Елизов—78
Ермеев—177, 178

Загоскин—80
Залькинд—365
Затопляев—180, 181, 182, 268
Зеленин—45
Зензинов—81

Жамцарано—151, 152, 179, 266, 267, 323, 344
Желвицкий—395

Ивановский—352, 357, 362

К. П. (Казаринов)—396
Кельберг—366
Керцели—185
Кириллов—82, 186, 430
Клеменц—83, 84, 126, 127, 187
Ковалевский—10
Ковалевский М.—128, 324
Кондаков—269, 270
Комаров—85
Копылов—188, 189
Константинов—271
Котвич—313, 325, 326, 397
Косыгина—190
Корнакова—191, 192
Кравцов—193
Крапоткин—86
Кроль- 11, 87, 88, 89, 90, 91, 129, 130, 131, 132, 194, 398
Кузнецов—92, 195
Кулаков—12, 13, 16, 93, 431

Левин—94
Литвинцев—197
Логиновский—272
Лядов—14
Любимов—189, 273
Львов—153

Маак—154
Майский—399
Малиев—353, 354.
Малков—200
Марков—201
Мацокин—202, 355
Матевский—103
Межов—46
Мечников—356
Миддендорф—400
Миллер Г.—401
Миллер Ф.—95 а
Миловецкий—15.
Минаев—402
Михайлов—133, 203
Михайловский—204
Молодых—16
Мордвинов—96, 205
Мошков—275
Мэрсэн—295, 312

Норбоев—277, 278

Осокин—18, 207
Обручев—47
Огородников—404, 405
Орлов—336, 337, 338
Очиров—310

Падерин—367
Паллас 208, 406
Паршин—155, 279
Патканов—19, 330, 407
Петри Б.—33, 48, 60, 99, 136, 137, 210, 280, 368, 369, 370
Писарев—138
Поддубный—20, 100
Подгорбунский В. И.—212, 213, 214
Подгорбунский И.—21, 215, 216, 217, 218, 220, 283, 331, 332, 333
Позднеев А.—221, 281, 282, 334, 335
Поляков—156
Попов—219, 371
Поротов—357
Потанина А.—22, 102
Потанин Г. Н.—54, 101, 139, 218, 222, 223, 224, 284, 285, 286, 287

Протасов—288
Птицын—23, 226, 372

Радде—24
Раев—25
Разумов—26, 140
Рамстедт—289, 409
Рашид-Эддин—410
Ровинский—104, 105
Риппкер К.—27, 374
Рудиев А.—55, 56, 290, 292, 293, 339, 340. 341, 342, 343, 344
Рудзит—106
Рыбаков—141
Рязановский—157

Савельев—57, 58
Самайлович—228
Самоквасов—158
Серебрянников — 28, 411, 412, 413, 114
Сидоров—229,
Сизов—415
Словцов—416
Смолев—230, 296, 297, 298, 299, 417, 418
Смоленский—30
Соболев—29
Сосновский—26, 140
Сотников—216
Старчевский—345
Стахаева—232
Станиловский—108, 231
Сыщков—К.—31, 110, 233, 234, 235, 346, 420
Сыщков Т.—109
Ступишин—300

Талько-Гринцевич—356, 356, 360, 361, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381
Термен—33
Титов В.—301
Тоскин—302
Трубачеева М.—303
Турунов—34, 59, 111, 152, 421
Турчанинов—35

Уляр—422

Фирсов—424
Фишер—423
Фарафонтов 304

Харузина В.—241
Харузина Н.—114, 143
Хангалов—112, 113, 127, 142, 144, 159, 161, 237, 238, 239, 240, 305, 306, 307

Хороших П. —60, 61, 62 63, 242. 368, 382
Хохрякова-Симонова 49

Цыбиков Г.—118, 331, 348
Чистохин—244, 245, 246, 308, 309

Чудовский—432

Шаврин—247
Шагларов 310
Шастин—115
Шаранд 311
Шашков—249
Шелковников—117
Шендриковский—116, 362
Шнерк—36, 119
Шмидт—347

Щапов—145, 146, 147, 148
Щеглов 425
Щербачеев 426
Щукин—37, 120, 121, 149, 250

Этагоров—150

Ядринцев—38
Якубович—50
Якушкин—160, 160-а

Важнейшие опечатки.

Стран.	Строки	Напечатано:	Нужно читать:
5	25 сверху	дають	дают
19	2 „	[illegible]	вошли
21	12 „	Этнографические	этнографические.
29	16 „	Ойек	Оек
33	13 „	духовиовного	духовного
36	13 „	1186	1869
37	7 снизу	отказа	отказ
43	20 сверху	и А. Агеев	П. А. Агеев.
45	9 снизу	беряв рук и	беря в руки
47	1 „	конст.	консист
49	22 „	Евангилие.	Евангелие
89	19 сверху	Баульауфа	Бальзауфа
90	7 снизу	землепользовакия	землепользования
92	4 сверху	ужь	уж
103	13 снизу	имена	имена
119	21 „	Систра	систра
122	7 „	археоголом	археологом
145	21 „	искусств амозголо	искусства монголо
148	13 сверху	Иконописи	иконописи
154	21 снизу	изполъзованы	использованы
167	1 столб. 3 стр. снизу	ачинск.	агинск
171	2 столб. 8 стр. снизу	краиол.	краиол
172	1 столб. 15 стр. снизу	аборичены	оборигены
172	2 столб. 10 стр. сверху	аборичепов	аборигенов
173	2 столб. 6 стр. сверху	Алеаханов	Алсаханов
176	8 сверху	Баз ров	Базаров
—	12 „	Банмыш	Бантыш
—	2 снизу	Гомбаев	Гомбоев
177	20 и 23 сн.	Спшков	Стуков
—	18 снизу	Гриндевич	Гринцевич
178	2 сверху	Шперк	Шперк

ОГЛАВЛЕНИЕ.

Стр.

Г. С. Виноградов. Этнография и современность 3

М. В. Муратов Духоборцы Иркутской губернии 22

М К. Азадовский. Легенда о Щапове 59

Н. Н. Козьмин Туземная интеллигенция Сибири 72

Е. И. Титов. Некоторые данные по культу медведя у нижне-ангарск. тунгусов Киндигирского рода 90

А М. Попова. Детские игры и забавы в сиб. деревне . . . 106

Г. П. Сосновский К археологии Ангарского края 121

Утраты 140

Хроника 143

Библиографические заметки 149

П. П. Хороших. Указатель историко-этнографической литературы о бурятской народности 154

ТИПОГРАФИЯ

ИРКУТСКОГО ГУБЕРНСКОГО ВОЕННО-ПОТРЕБИТЕЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

(ИРГУБВПО)

Ул Красной Звезды (б. Тихвинская). д. № 8, тел. № 13

Принимает ИСПОЛНЕНИЕ ВСЕВОЗМОЖНЫХ типографских работ:

Брошюры,
Учебники,
Разные книги бланки,
Визитные карточки,
Альбомы,
Тиснение,
Ученические тетради,
Линовку бумаги.

„Исполнение аккуратное.“

КООПЕРАТИВНОЕ Т-ВО „КНИГА“

Комиссионер Иркутского Государственного Университета

Угол ул. Маркса и Урицкого

Имеет новинки книжного рынка, книги прежних изданий по всем отделам науки, учебники и учеби. пособия для школ, Писчебумажные и канцелярские принадлежности.

В ОПТОВО-РОЗНИЧНОМ МАГАЗИНЕ

Наркомторгпрома

Якутской А. С. С. Республики

— угол улиц К. Маркса и Фурье. Телефон 27. —

ГЛАВНАЯ КОНТОРА: угол улиц Ст. Разина и Горького, № 34/7. Телефон 16.

Дамские ГОТОВЫЕ ПЛАТЬЯ, галантерея, скобяные изделия Павловских кустарей.

ВНОВЬ ПОЛУЧЕНЫ и поступили в продажу суконные и драповые материалы для костюмов.

Шевиот	Одеяла
Сукно	Простыни
Твин	Платки носовые
Трико	Шали
Байка	Нитки
Бязь	Вата
Бумазея	Бельевые материалы
Ситец	Железо в изделиях
Муслин	Чугунное литье
Молескин	Инструментальный товар

Сельско-хозяйственные орудия и инвентарь и разные другие товары

Иркутский

Губернский Союз Потребительских Об-в

(ИРГУБСОЮЗ).

ПРАВЛЕНИЕ И ГЛАВНАЯ КОНТОРА СОЮЗА:

г. Иркутск, ул. К. Маркса (б. Большая), д. № 47—49

Телеграфный адрес:—Иркутск, ГУБСОЮЗ.

Отделения Губсоюза:

в г.г. Балаганске, Киренске и Тулуне, с с. Братском, Качуге, Заларях и Брянском (ст. Селенга, Забайкальской жел. дор.).

Промышленные предприятия Губсоюза:

Шимокатная фабрика—в г. Иркутске мыловаренный завод—там же, паровая мукомольная мельница.

Союз производит сбыт продуктов сельского хозяйства и рыболовного и охотничьего промысла.

Союз предлагает: Соленую и мороженую рыбу, омулевую икру, дичь, пушнину, орех кедровый, хлебофураж, мясо, кожи, ворвань, щерсть, джебагу мытую, шерсть верблюжью немытую (собственного производства) шапки, вошму, мыло ядровое.

Союз покупает: Мануфактуру, железо-скобяные, колониальные и галантерейные товары, сельско-хозяйственные машины и орудия, охотничьи и рыболовные припасы, мягкую тару и проч.,

Союз принимает поручения по комиссионной продаже разных товаров и покупке таковых.

Ведет торгово-деловые операции через Сибирское Отделение Центросоюза и его конторы за пределами губернии на всех рынках Р. С. Ф. С. Р. и за границей.

„Кедропром“

ИРКУТСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ:

6-я Красноармейская, № 28

ПРОИЗВОДИТ ЗАГОТОВКУ

кедрового ореха путем покупки за наличные и товарообменных операций.

Имеются в продаже масла собственных заводов:

подсолнечное,

конопляное,

льняное и

ореховое,

а также и олифа.

Агентуры отделения: в г. Тулуне, Слюдянке, Мысовске, Кочанге и Илимске.

Условный телеграфный адрес: ИРКУТСК — „КЕДРОПРОМ“

ТЕЛЕФОН № 52.

ТОРГОВЫЙ ОТДЕЛ

ЧЕРЕМБАСТРЕСТА

ПРОДАЕТ: каменный уголь Черемховского бассейна и кокс копей Кузнецкого бассейна со своих складов в гор. Иркутске и франко копи или станция назначения в пределах Канск-Верхнеудинск с доставкой на все промежуточные станции.

Принимает поставки каменного угля и кокса на срок по договорам.

Продажа производится на деньги и в порядке товарообмена

КОНТОРА ПОМЕЩАЕТСЯ:

в гор. Иркутске, ул. Степана Разина (бывш. Почтамтская), № 17, тел. 2—74.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ

Ленское Золотопромышленное Об'единение

„ЛЕНЗОЛОТО"

ПРЕДЛАГАЕТ: старателям, артелям, золотопромышленникам в аренду добычи золота отдельные деляны, площади и неработающие прииска в районе бывшаго Ленско-Витимского округа.

Прием заявлений об аренде и выдача всех необходимых справок производится:

1) В правлении „Лензолото" - Москва, ст. Конюшенная 32.
2) Гл. Промысл. управл. в Бодайбо—Надежд. прииск
3) Новоникол., конт. «Лензолото»— Грудовая, 27.
4) Иркутск. контора «Лензолото» -Мильниковская ул., д № 40.

КОММУНАЛЬНЫЕ ПРЕДПРИЯТИЯ.

ОБОЗ: Принимает развозку грузов по городу и вне города, на Качуг и другие пункты.

БАНЯ № 2: (бывшая Курбатова, Набережная, № 108/3)—вновь оборудованы дополнительные номера, общие и кабинками, цены значительно ниже частных бань.

ПАРОХОДСТВО: Прием грузов и пассажиров по р. Ангаре.

КУЗНЕЧНЫЕ, СТОЛЯРНЫЕ и ПОДЕРЕВНЫЕ мастерские: прием всевозможных заказов.

ПРАЧЕЧНАЯ, ХИМИЧЕСКАЯ ЧИСТКА и КРАСИЛЬНЯ: Гарантия за сохранность. Цены значительно ниже частных.

АССЕНИЗАЦИОННЫЙ ОБОЗ: Уборка нечистот.

ВЕТЕРИНАРНАЯ СТАНЦИЯ: (М.-Трапезниковская). Лечение лошадей, рогатого скота и прочих животных и птиц. Осмотр и клеймение мяса.

ВОДОПРОВОД: Прием заказов на установку водопроводных и канализационных труб, починку, исправление и включение в общекоммунальную сеть.

АДРЕС: 1) Здание Коммунотдела, улица Ленина (б. Амурская), № 22. 2) Большая улица, д № 22 (бывш. магазин Шафигуллина).

Принимается подписка на газету

КРАСНЫЙ БУРЯТ-МОНГОЛ

угол М.-Блиновской ул. К. Маркса, № 2—44.

Подписная цена:

На один месяц в городе . . . . . 65 коп. зол.
Иногородним . . . . . 80 коп. зол.

Плата за об'явления:

За строку петита на 4 странице . . . 12 коп. зол.
„ „ „ 1 „ . . . 25 коп. зол.

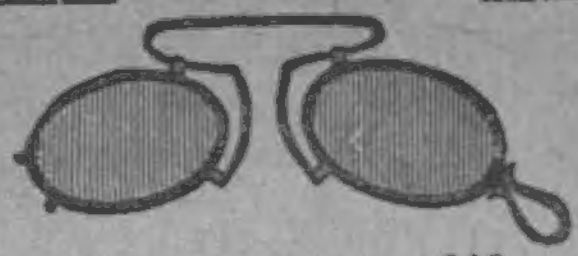
При газете вышли и продаются отдельными изданиями **„Далекое прошлое бурятского края“**—*профессора Петри.* **„Первый бурятский ученый Д. Банзаров“**—*Хороших.* **„Бурят-Кооператор“ и „Этнографические Бюллетени“.**

В конторе газеты „Красный Бурят-Монгол“ всегда имеются: **разные чернила, штемпельная краска, гуммиарабик, блок ноты, папки „ДЕЛО“ и т. д.**

по ценам ниже рынка.

ОПТИК НАУМ БАШУК.

СПЕЦИАЛИСТ



Фирма существует с 1913 года.

Поставщик Государственной Глазной Клиники Иргубздрава.

Точное изготовление ОЧКОВ по рецеп. гг. докторов-окулистов.

ГЛАВНАЯ СПЕЦИАЛЬНОСТЬ цилиндрические СТЕКЛА

Изготовляются из'ящные пенсне КЛИПЕ. Искусственные глаза. Исполняются заказы на ЛОРНЕТЫ золотые, серебряные и оксидированные работы разных фасонов. Вырабатываются театральные МОНОКЛИ и пр. работы.

Иркутск, уг. Большой и 5 Солдатской ул., № 30—1.

Иркутский

ГУБЕРНСКИЙ МЕДИЦИНСКИЙ СКЛАД

предлагает большой выбор медикаментов, хирургических инструментов, перевязочных средств и принадлежностей ухода за больными. Отпуск производится всем лечебно-санитарным учреждениям губернии, кооперативным об'единениям и частным лицам за наличный расчет. Допускается кредит по соглашению. В торговом отделении Губмедсклада производится розничная продажа аптекарских, парфюмерных и косметических товаров, патентованных средств и предметов санитарии и гигиены.

Химико-фармацевтическая Лаборатория при Губмедскладе принимает заказы по изготовлению галеновых препаратов.

ЦЕНЫ НА ВСЕ УМЕРЕННЫЕ.

АДРЕС для телеграмм: Иркутск, Губздрав. Для писем: Иркутск, ул. К. Маркса, д. № 37—39. Телефоны № 108 и 342.

Чугунно-литейный, механический и судостроительный завод.

Весовая мастерская, литография и переплетная 5 Лин. Вод. Отд.

Завод изготовляет фасонное, чугунное и мелкое литье, поковки, всевозможн. станки, вспомогател. механизмы и весы всех систем. Принимаются заказы всякого рода от учреждений, организаций и частных лиц.

Улица К. Маркса, 53.